MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80175-1

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

DILLES, LUDWIG

TITLE:

WEG ZUR METAPHYSIK ALS EXAKTER

PLACE:

STUTTGART

DATE:

1903-1906

Master Negative #

91-80175-1.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

110
D58

Dilles, Ludwig. ~~B10.2 Q300~~

Weg zur Metaphysik als exakter Wissenschaft, von Dr. Ludwig Dilles. Erster-[zweiter] Teil. . . . . Stuttgart, F. Frommanns Verlag (E. Hauff), 1903-1906.

2 vol. 23½cm.

Contents. — 1: Teil. Subjekt und Aussenwelt. Ihr wahres Wesen und Verhältnis. 1903. viii, 273, [2] p. 2 diagr. — 2. Teil. Die Urfaktoren des Daseius und das letzte Weltprincip. Grundlinien der Ethik. 1906. xv, 250 p.

93746

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8/5/91 INITIALS MED
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

BIBLIOGRAPHIC IRREGULARITIES

MAIN ENTRY: Dilles, Ludwig
V.2

Bibliographic Irregularities in the Original Document

List volumes and pages affected; include name of institution if filming borrowed text.

_____Page(s) missing/not available:_____

_____Volumes(s) missing/not available:_____

_____Illegible and/or damaged page(s):_____

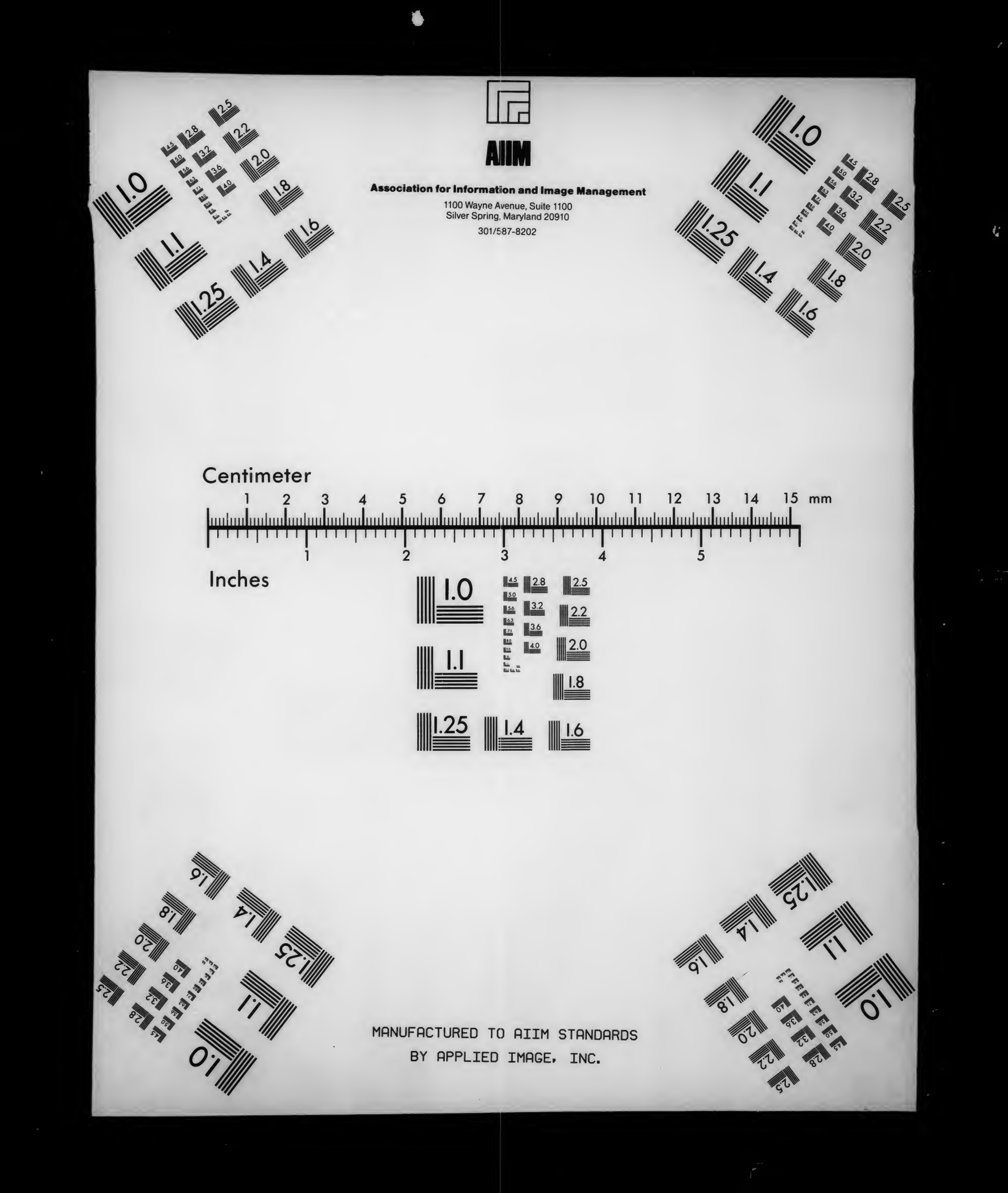
_____Page(s) or volumes(s) misnumbered:_____

_____Bound out of sequence:_____

_____Page(s) or illustration(s) filmed from copy borrowed from:_____
_____

_____Other:_____

VOLUME 1


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

110 D·58 1

Columbia University
in the City of New York

Library

Special Fund

Given anonymously

Weg zur Metaphysik

als exakter Wissenschaft

von

Dr. Ludwig Dilles.

Erster Teil.

Subjekt und Aussenwelt. Ihr wahres Wesen und Verhältnis.

Stuttgart.
Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff)
1903.

Wer Metaphysik als Wissenschaft zu begründen unternimmt, muss auch den Mut haben zu sagen: „Hier ist Metaphysik, die dürft ihr nur lernen und sie wird euch unwiderstehlich und unveränderlich von ihrer Wahrheit überzeugen." [K a n t, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.]

„Die Philosophie ist die Wissenschaft der Wirklichkeit in ihrer Wahrheit und Totalität."

Ludwig Feuerbach.

Alle Rechte vorbehalten.

353571

Herrn **Dr. Friedrich Jodl**

o. ö. Professor der Philosophie a. d. Universität zu Wien

meinem hochverehrten akademischen Lehrer

in innigster Dankbarkeit zugeeignet.

Inhalt.

Seite

Erster Abschnitt. Möglichkeit einer Metaphysik. Methode. Die ersten Resultate.

§ 1. Grundlegung unseres Gesamt-Planes. Die Fassbarkeit der Wahrheit 1

§ 2. Fortsetzung 4

§ 3 und 4. Ausgangspunkt und Fundament. „Realität“ aller Empfindungen als solcher 7

§ 5. In welchem Falle allein ist ein sicheres Wissen von etwas über die Empfindungen Hinausliegendem zu erlangen? Nur, wenn in den Empfindungen Inhalte liegen, welche die Realität eines Nachbarseins unleugbar beweisen 11

§ 6 bis 9. Der Schmerz beweist eine solche Nachbar-Realität, nämlich einen Träger seiner (das Ich). Nähere Ausführung hier, sowie in den §§ 14 und 15 13

§ 10. Nachweis, dass auch die übrigen Empfindungen derselben Einheit (dem Ich) inhärieren wie der Schmerz . . 24

§ 11. Metaphysik und Geometrie ihrer Beweisart nach ähnlich. Aber nicht äusserlich (wie bei Spinoza), sondern innerlich. Die Beweise in beiden Wissenschaften sind ihrer Natur nach ähnlich. (So wie aus dem bestimmten Inhalte „Kreis“ folgt . . . . . , so folgt aus dem bestimmten Inhalte „Schmerz“ . . . . . .) 27

§ 12. Die Empfindungen (Objekte) sind in ihrem Verhältnisse zum Ich (Subjekte) am besten mit dem Terminus des „aufgehobenen Momentes“ zu charakterisieren . . . 31

§ 13. Es hat sich hier gezeigt, dass die Metaphysik der Erkenntniskritik vorhergehen muss. Sonst kommt man nie weiter 37

§ 14. Nochmalige, exakteste Prüfung und Darlegung des Beweises, dass ein Träger des Schmerzes existiert. — Der „ontologische Beweis“ als Muster, wie ein mit Hilfe von Begriffen zu führender Beweis nicht beschaffen sein soll 40

Seite

§ 15. Fortsetzung dieses Beweises. — Die Aufmerksamkeit auf die Inhalte (Qualitäten) der Empfindungen muss jeder bei sich selbst besorgen. (Auch in der Geometrie sind die gezeichneten Linien nur Unterstützungen der Aufmerksamkeit und Vorstellung, die jeder bei sich selbst besorgen muss.) Äusserster Angriff auf den Skeptizismus und Widerlegung desselben . . . 47

§ 16. Indirekte Bestimmung des Ichs als eines Wesens, das Objekte (Empfindungen) als aufgehobene Momente in sich trägt 53

§ 17. Wenigstens ideelle Einheitlichkeit und Abgeschlossenheit des Ichs. Weiter wissen wir vorläufig nichts, ob das Ich materiell sei u. dergl. 55

§ 18. Ich und Empfindungen sind inkommensurabel . . . 61

§ 19. Nachweis eines Affizierenden 67

Zweiter Abschnitt. Über die Berkeleysche Philosophie. Nachweis des Phänomenalismus (= Realismus mit kritischer Interpretation). Berkeley und Kant.

§ 20. Es gibt keine Perzeption ohne perzipierten Inhalt. Die wahrgenommenen Aussendinge sind als wahrgenommene unsere nach Aussen verlegten Empfindungskomplexe, folglich (nach Abschnitt I) aufgehobene Momente der Subjekte 71

§ 21. Wir können die Empfindungen nicht aus unserem Ich herausschleudern. Die Aussendinge können daher nur ein dem Ich ideell Gegenüberstehendes sein . . 80

§ 22. Ist die Welt als wahrgenommene mit der an sich existierenden kommensurabel? Ist das Ich materiell? D. h. ist es selbst ein (allerdings innerliches) Stück eines an sich bestehenden körperlichen Organismus? — Nur in einem einzigen Falle ist hierüber unzweifelhafter Aufschluss möglich. Dieser Fall findet wirklich statt . . 84

§ 23. Nachweis des Phänomenalismus. Jedoch die Realität der Weltdinge an sich, von denen wir abhängig sind, bleibt selbstverständlich unangetastet 96

§ 23b. Kürzeste Fassung obigen Nachweises behufs leichterer Übersicht 120

§ 24. Wahrheit und Irrtum in Kants Kritik der alten rationalen Psychologie 121

§ 25. Kants zweite „Antinomie“ ihrem wahren Sinne nach . 132

§ 26. Grosser Vorzug der Berkeleyschen Präzisierungen vor denen Kants. (Berkeley wird infolge der Kantschen Darlegungen fast vollständig missverstanden.) . . . 140

Seite

Dritter Abschnitt. Über den Parallelismus des Physischen und Psychischen.

§ 27. Das wahre Verhältnis von Organismus (Nervenreiz) und Empfindung. Der Leib ist die Erscheinung einer bestimmten (in steter Erneuerung begriffenen) Position des Ichs zu den Weltdingen an sich. (Diese „Position“ ist aber nicht als äusserlich gleichgiltige zu denken, wie das räumliche Verhältnis der Körper zu einander.) . . 154

§ 28. Fortsetzung 159

§ 29. Die willkürlichen Bewegungen = Erscheinungen eines Eingreifens unseres Ichs in die Weltdinge an sich. Dieses Eingreifen ist eine Art Balance-Halten. Die wahrgenommene äussere Welt ist nur ein Komplex von Daten zum Einhalten dieser Balance, also Balancedatum, Balancebild; (aber keine Kopie der Weltdinge an sich.) — Die unwillkürlichen Bewegungen. Der Atmungsprozess als Beispiel 164

§ 30. Herbartsche und Schopenhauersche Konzeptionen. — Wovon nach dem Dargelegten Gehirn und Gehirntätigkeit die Erscheinung sind. Was das Netzhautbild des Auges in Wahrheit vorstellt 169

§ 31. Nähere Ausführung der bisherigen Ergebnisse. Vergleich mit dem Balancebilde des Seilkünstlers. Gesamt-Lage unseres Ichs 177

§ 32. Jede andere Weltanschauung muss ebenfalls Weltdinge an sich und Balancebild unterscheiden. (Nur hält der Materialismus unser Balancebild für eine getreue Kopie der Dinge, in Bezug auf welche wir Balance halten.) — Worüber uns die chemischen Erscheinungen belehren. Die chemischen Formeln nach Analogie des Verhältnisses der einzelnen Buchstaben zu den verschiedenen Wörtern gebildet. — Organismus und einzelne Organe . . 189

§ 33. Die Frage nach dem Unterschiede des Organischen und Anorganischen. — Die „Aberration“ im Organischen. — Welchen Standpunkt die Naturwissenschaft diesbezüglich logischer Weise einzunehmen hat und in ihren besonnensten Vertretern heute auch tatsächlich einnimmt. 197

§ 34. Entwicklung der Organismen. Wesen der Fortpflanzung. Tod. — Einzeltier und Tierstock 205

§ 35. Die Krankheiten (Schwächungen) der Organismen ihren vier Hauptarten nach. — Entwicklung der Erkenntnis der Aussenwelt und des Gesichtsinnes. — Wesen des Gedächtnisses. — Entstehung und Bedeutung der durch das

Seite

Sich-Orientieren und Reflektieren hervorgerufenen Gemütsbewegungen. Das Nervensystem als Erscheinung dessen, wodurch diese Gemütsbewegungen zustande kommen 212

Vierter Abschnitt. Das Problem der Veränderung.

§ 36. Das Wesen der Veränderung an der Bewegung betrachtet. Was die Bewegung in Wahrheit ist . . 224

§ 37. Was sich in Wahrheit verändert. Über seine Grenze kann kein Ding wirken 237

§ 38. Die Gesamt-Ergebnisse in 7 „Punkten“ dargelegt. 1. Prüfung. 2. Nur aufgehobene Momente können dahinschwinden. 3. Der Ursprung alles Dahinschwindens. 4. Die „Berührungssphären“ von ihrer affizierenden Tätigkeit nicht verschieden. 5. Der Kern des Ichs verharrt. 6. Wie das Ich auf die Dinge an sich einwirken kann. 7. Ich und Dinge an sich haben kein äusserliches, schematisches, sondern ein (sit venia verbo!) essentielles Verhältnis zu einander 247

§ 39. Wesen und Inhalt des Kausalgesetzes. — Was wir nach dem Kausalgesetz erwarten. — Wieso wir etwas nach dem Kausalgesetz mit Bestimmtheit erwarten . . 261

Erster Abschnitt.

Möglichkeit einer Metaphysik, Methode, die ersten Resultate.

§ 1.

Die erste Frage aller metaphysischen Spekulation betrifft zunächst nicht so sehr die Erreichbarkeit der Wahrheit für unser Wissen, sondern vor allem ihre Fassbarkeit für den menschlichen Geist; ob sie, wie Schopenhauer sich ausdrückt, überhaupt für uns „wissbar“ sei, d. h. „in die Formen unseres Intellektes eingehen“ könne.

Zunächst muss etwas von jemandem erfasst werden können, dann erst kann man daran denken, ihm dieses inhaltlich für ihn mögliche Wissen auf irgend eine Weise faktisch beizubringen.

Wenn Wahrheit die Übereinstimmung unserer Vorstellungen und Gedanken mit den Gegenständen, nach welchen gefragt wird, bedeutet — so erhellt, dass die Beantwortung der Frage nach den letzten Gründen, dem Wesenskerne alles Seienden, von der Möglichkeit abhängt, diese Grundwesenheiten in unserem Geiste völlig adäquat nachzubilden. Es müssten, kurz gesagt, die Grundwesenheiten des Seienden (mögen sie eine wie immer beschaffene „Substanz“, „Materie“ oder was sonst sein) zu unseren direkten Wahrnehmungen, Vorstellungen werden; somit die Seinsinhalte unverändert in Vorstellungsinhalte, in Denkinhalte unsererseits überführt werden können. Dies wäre die einzig vollkommene, weil absolute Erkenntnis des Wesens aller Dinge. Nur in diesem Falle wären ja das Wesen der Dinge und

unsere Vorstellung von ihm wesentlich gleich, kongruent, ja identisch.

Allein das ist für immer unmöglich. Die Dinge bleiben ausser uns, ausserhalb unseres Ichs, und wir kennen nur die Einwirkungen derselben auf uns; (welche Einwirkungen mit diesen Dingen selbst nicht nur nicht identisch, sondern nicht einmal wesentlich gleichartig* sein können, was von vornherein — a priori — klar ist, und wir gleich in den ersten Abschnitten dieses Buches gründlich erkennen und durchführen werden).

Der Skeptizismus ist nun die Lehre, dass ob dieser Unmöglichkeit nie und nimmer eine richtige Erkenntnis der Dinge ausser uns (nach Kants Ausdrucksweise der „Dinge an sich") gewonnen werden könne.

Müssen wir aber, weil uns diese adäquate, absolute Erkenntnis — die doch gar so bequem wäre — versagt ist, sogleich die Möglichkeit einer anderen Erkenntnis des Wesenskernes der Dinge, die allerdings nur höchst indirekt und mühevoll zu erreichen sein kann, schon von vornherein verwerfen? Gibt es nicht oft ein gewisses, nicht zu verachtendes Wissen von Dingen auch ohne adäquate Vorstellung und Kenntnis derselben? Ein Wissen, meine ich, in dem Sinne, dass es, wenn auch nur ein indirektes Datum von etwas, doch höher steht und praktisch wertvoller ist, als völliges Nichtswissen von demselben. Allerdings ist hiezu ein gewisser Anhaltspunkt, irgend ein gegebenes Anzeichen von diesem Etwas nötig. Und ein solches besitzen wir doch auch von jenen letzten Wesenheiten, d. h. dem innersten Wesenskerne

* Ein Ding selbst und die Wirkung (Einwirkung), die dieses Ding auf ein anderes ausübt, sind beide etwas ganz Verschiedenes. Selbst der eingefleischteste Materialismus kann nicht sagen, dass die Dinge (Materie) und ihre Einwirkungen auf uns (Empfindungen) gleich, kongruent sind, sondern nur, dass diese aus diesen Einwirkungen entstehenden Vorstellungen (äussere Körper) und Begriffe (Materie) auf die auf uns einwirkenden Dinge im allgemeinen anwendbar seien, — eine Annahme, die als solche noch einer strengen Prüfung hinsichtlich ihrer Möglichkeit (ob sich in ihr kein innerer Widerspruch findet) und eines strengen Beweises hinsichtlich ihrer Richtigkeit bedarf.

alles Seienden! Welches wohl? Nun denn, es ist unser Wissen von uns, unser Fühlen, unsere Empfindungen, unsere Aussenwelt, wie wir sie wahrnehmen (als Wahrnehmung); — sie alle sind ja Ausflüsse, Wirkungen, Teile, zumindest ideelle Teile, aufgehobene Momente (oder wie man sie schon immer benennen will) jener letzten Wesenheiten; sie sind ja nur in diesen und vermöge dieser da; — hebt das innerste Wesen alles Seienden auf, und ihr habt sie mit aufgehoben; — sie alle rühren doch von den Grundwesenheiten her, nach denen wir fragen, stellen somit für uns Anzeichen von denselben dar. Was haben wir nun von diesen Anzeichen? (d. i. unserem Fühlen, Empfinden, Wahrnehmung der Aussenwelt u. s. w.) Zunächst dies, dass wir wenigstens gewisse (wenn auch vielleicht ganz grundlose und unbeweisbare) Hypothesen über Kongruenz resp. Inkongruenz dieser Anzeichen mit dem, wovon sie herrühren, aufstellen können; also Annahmen machen können in Bezug auf das innerste Wesen der Dinge, und zwar bloss mit Hilfe unserer uns zu Gebote stehenden Vorstellungen; welche Annahmen, wenn auch ganz willkürliche, doch alle nicht gleich richtig (zunächst gleich irrtümlich) sein können, m. a. W. von denen die eine zuweilen wahrer sein muss als die andere. Kurz: Metaphysische Wahrheiten sind potentia für unseren Geist wenigstens insoweit fassbar, als die verschiedensten Vergleiche unserer gewöhnlichen, empirischen Vorstellungen mit jenen Wesenheiten für uns möglich sind und einer dieser für uns möglichen Vergleiche (einer von allen möglichen) der der Wahrheit am nächsten kommende, der approximativ richtigste sein muss. — Und um mehr als um die Fassbarkeit haben wir vorläufig auch nicht gefragt.

Anmerkung. Das eben Gesagte soll an einem Beispiele noch ersichtlicher werden. — Ein allumfassender, alles Seiende bis in den Grund vollkommen adäquat, d. i. absolut erkennender Geist sei geneigt, unserem Vorstellungs- und Denkvermögen jene gewünschten Aufschlüsse über die Kardinalfragen alles Seins mitzuteilen. Uns eine völlig adäquate Erkenntnis jenes Wesenskernes beizubringen, wäre nun vielleicht gerade so unmöglich, wie dem von Geburt an Blinden einen adäquaten Begriff von der Farbe. Gleichwohl müsste er doch eine, wenn auch noch so unvoll-

kommene Übersetzung (Verdolmetschung) jener uns direkt unfassbaren Wesensinhalte in unsere uns geläufige Vorstellungsart vornehmen können. Dies soll wieder an einem Beispiel deutlicher werden. Alle Fragen, womit sich der Menschengeist schon so viel abgemüht, z. B. ob es nur ein oder mehrere Daseinsprinzipien gebe, ferner ob und inwieweit dieselben den uns bekannten Wesenheiten (Empfindungen, Vorstellungen) oder den uns vermeintlich bekannten (Materie etc.) ähnlich oder unähnlich, vergleichbar oder unvergleichbar, ferner ob unser Ich ein selbständiges Wesen sei oder nicht, ob zusammengesetzt oder nicht, ob es (die sog. Seele) dahinfliessend, stetig sich ändernd oder beständig sei, sterblich oder unsterblich, ob es (der Wille) frei oder nicht frei und in welcher Hinsicht frei resp. unfrei sei, worin ferner das Wesen des Sittlichen bestehe, ob es einen Ausgleich von Sittlichkeit und Glück, von Leiden und Schuld im Sinne einer ewigen Gerechtigkeit gebe etc. etc. — alle diese Fragen müsste er uns doch in einer unseren Wissensdrang wenigstens teilweise befriedigenden Art beantworten können. Mag die Beantwortung auch noch so analog, symbolisch, negativ und indirekt ausfallen, immer müsste sie mehr wert sein als gar keine. Denn es ist offenbar unmöglich, dass die eben erwähnten Fragen zugleich mit ja und in derselben Hinsicht mit nein beantwortet werden müssten. (Satz des Widerspruches. Vgl. § 4.) Wir sehen also, dass es für uns eine gewisse Fassbarkeit metaphysischer Wahrheiten geben müsse; oder was dasselbe ist, die Möglichkeit einer gewissen Beantwortung derselben absolut genommen. — Daraus ergibt sich aber wieder das schon oben Gesagte, dass wir gewisse Hypothesen (wenn auch vielleicht absolut unbeweisbare) über die Grundwesenheit alles Seienden auch aus eigenen Mitteln, aus den uns vertrauten Vorstellungen aufstellen können, von denen die eine wahrer sein muss als die andere.

§ 2.

Unser menschliches Wissen besteht, ganz allgemein gesprochen, grösstenteils aus Inhalten (d. i. Empfindungen, Wahrnehmungen) von dieser Aussenwelt und unserem (empirischen) Sein in derselben. Diese Inhalte bilden, wenn nur an sich allein betrachtet,* Data vom wahren Ansich, vom Wesenskerne der Welt, vom Transscendenten. (In diesem Sinne nennt sie auch Spencer „Kundgebungen“ des Unerkennbaren.) Aber über diese Data können wir in Bezug auf dasjenige,

* Als einzelne Inhalte, nicht an sich, sondern nach ihrem Verhältnisse zu und unter einander betrachtet, sind sie blosse Orientierungsbehelfe in unserer Aussenwelt.

woher sie stammen, uns gewisse Vorstellungen bilden, d. h. Annahmen machen. Diese Vorstellungen können zwar nur aus diesen Daten selbst entlehnt sein. Aber wir können doch gewisse Hypothesen, wenn auch ohne jede Berechtigung hiezu, aufstellen, darüber nämlich, ob und inwieweit diese Data von dem Wesenskerne alles Seienden verschieden, ob und inwieweit sie ihm ähnlich sind. Eine von all den Hypothesen muss die zutreffendste, richtigste von allen sein.

Alle philosophischen Systeme sind in Wahrheit selbst nichts anderes als solche Hypothesen über Kongruenz resp. Inkongruenz gewisser, uns bekannter Vorstellungen mit dem Transscendenten. Der Aufbau dieser Systeme besteht nur in einem Anhäufen von Tatsachen als Beweismaterial behufs Begründung dieser Hypothesen. Von all diesen Systemen, „Auslegungen der Natur“ (Schopenhauer) oder richtiger des Transscendenten, „des Absoluten“ (Hegel), was aber hier auf dasselbe hinauskommt, muss eine Auslegung der Wahrheit am nächsten kommen, eine solche Konstruktion das Transscendente am richtigsten (am wenigsten falsch) bezeichnen. Mag auch die für uns vollkommenste, möglichstbeste Bezeichnung der letzten Wahrheiten (die uns jener allumfassende Geist geben könnte) noch nicht gefunden sein, so muss doch wiederum eine unter den vorhandenen resp. eine Kombination derselben die vollkommenste, approximativ richtigste sein. Wenn es auch in metaphysischer Hinsicht für uns kein unbedingt Wahres geben sollte, so muss doch, wie Aristoteles trefflich bemerkt, „eines zuverlässiger als das andere sein.“

Mag auch, wie erwähnt, die Ungleichartigkeit zwischen dem Absoluten (dem Transscendenten, richtiger: dem Wirklichen in seiner Totalität) und unseren „Daten“ von demselben (unseren Empfindungen etc., die doch jedenfalls mit den Grundwesenheiten alles Seienden in irgend einem Zusammenhange stehen, Momente desselben, für uns Data von ihm sind) eine vollständige sein; — mögen z. B. die Wahrnehmungs- resp. Empfindungsinhalte, die wir empfangen (und

die wir weiters zu Begriffen verknüpfen, Ausdehnung, Schwere, Materie) auf den innersten, d. i. metaphysischen Kern der Welt noch so wenig anwendbar sein; so wäre doch auch in diesem Falle, ja gerade in diesem Falle durch einen solchen negativen Aufschluss unsere Erkenntnis schon bedeutend erweitert. Denn damit (d. i. mit der sicheren Erkenntnis dieser vollständigen Ungleichartigkeit und Unanwendbarkeit) wären wir z. B. schon vom Materialismus als einer falschen, irrtümlichen Auslegung des Absoluten befreit. — Ganz dasselbe in fast gleichen Worten lehrt Kant in seinen Prolegomenen einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, § 60. — Ein sehr beträchtlicher Gewinn, bemerkt schon Augustinus in seinem gegen die Skeptiker gerichteten Buche, liegt in der Verneinung und Ausschliessung eines Irrtums.

Wäre aber das Gegenteil der Fall, wäre das metaphysische ens und unsere äusseren Data von demselben (resp. die aus diesen Daten abgezogenen Begriffe, wie Ausdehnung, Schwere, Materie etc.) mit einander kongruent, wesentlich gleich; so wäre der richtige Aufschluss hierüber gleichbedeutend mit der Erkenntnis der Wahrheit der materialistischen Weltanschauung.

Es ist also nicht abzuleugnen, dass es eine gewisse, wenn auch nur äusserst indirekte und relative, aber doch approximativ richtige Auslegung und Beantwortung unserer metaphysischen Fragen geben müsse; d. h. absolut genommen, der blossen Möglichkeit nach. Es handelte sich um die Frage, ob und inwieweit die letzten Wahrheiten der Möglichkeit nach für unseren Geist fassbar seien. Wir sahen: Die Wahrheit ist für uns im schlimmsten Falle wenigstens negativ d. i. als Ausschluss unzähliger möglicher Irrtümer fassbar. Eines der unzähligen, nach menschlichen Vorstellungen und Begriffen möglichen philosophischen Systeme muss das wahrste, richtigste von allen sein. Wie weit aber ein solcher vielleicht nur rein negativer Aufschluss von positivem Werte d. i. unsere Erkenntnis erweiternd, m. a. W. für unseren Wissensdrang befriedigend

sein kann, sowie alles Nähere über einen solchen Aufschluss selbst und die Möglichkeit, ihn mit unseren Mitteln als sicheres Besitztum zu erwerben, kann natürlich erst im weiteren Verlaufe unserer Untersuchungen klar werden.

§ 3.

Die nächste Frage ist: Kann nun ein solcher Aufschluss überhaupt von uns mit unseren Kenntnissen und Mitteln gewonnen werden und zwar mit unbedingter Sicherheit? Nach der allgemeinen Erledigung der Frage, ob und inwieweit die Wahrheit für uns fassbar, unserem Intellekte zugänglich sei, heischt die Frage über die Erreichbarkeit derselben ihre Antwort. Die Erreichbarkeit der wahren Metaphysik fällt (nach dem Bisherigen) zusammen mit der Möglichkeit, aus den Daten, die wir vom Transscendenten besitzen, einen gewissen (natürlich unbezweifelbaren, absolut sicheren!) Rückschluss auf die Basis alles Seienden, auf der und in der wir ruhen und von der wir ja gewissermassen selbst ein Stück sind, (auf deren Grundwesenheit) zu machen; einen Rückschluss in dem Sinne, ob und inwiefern jene Basis und unsere Data von ihr (Empfindungen, Vorstellungen der Aussenwelt u. s. w.) einander ähnlich oder unähnlich sind.

Bevor wir uns aber an dieses Problem machen können, muss allererst feststehn, ob und inwieweit diese unsere Data selbst wahr sind, d. h. ob in diesen Daten, die wir besitzen, wenigstens etwas (wenn auch noch so allgemein lautendes, doch aber) absolut Gewisses enthalten sei. Von diesem aus wollen wir uns sodann weiterhin umsehen. Dieses aber müssen wir vor allem haben.

§ 4.

„Noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas et nulla deceptio est.“ „Wenn man bloss bei der Art und Weise, wie uns etwas erscheint, stehen bleibt und nach

weiter nichts fragt, so ist keine Täuschung möglich." (Augustinus, Contra Academicos III. 26.) „Die Vorstellungen an sich betrachtet und nicht in Beziehung auf ein anderes, können überhaupt nicht falsch sein; denn ob ich mir nun eine Ziege oder eine Chimäre vorstelle, immer ist die Wahrheit unumstösslich, dass ich mir dieses eben vorstelle." (Descartes, Meditationes III.) Dies ist die Basis aller Philosophie für alle Zeiten, das für immer unverrückbare δως μοι που στω, ein ewig felsenfester Stützpunkt, zwar eng begrenzt, aber doch genügend, um frei und sicher nach allen Seiten Umschau zu halten. Diese apercu's besagen, dass unsere Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen u. s. w. mögen sie auch Trug und falscher Schein sein, dennoch als solche an und für sich, ihrer Existenz und ihrem Inhalte (ihrer Qualität) nach, nicht unwahr sein können. Auch Trug und falscher Schein, z. B. unsere Sinnestäuschungen haben (als unsere Empfindungen und Wahrnehmungen genau so wie alle unsere Empfindungen und Wahrnehmungen), wenn sie einmal da sind, unbezweifelbare Realität und eine ganz bestimmte Qualität. — Wenn ich z. B. einen Schmerz leide, so wäre es unwahr, wenn ich sagte, ich leide keinen Schmerz. Denn in diesem Falle ist mein Schmerz wirklich vorhanden, er ist da, hat also Dasein, Realität. Ebenso wäre es unwahr, wenn ich sagte, ich empfinde nicht Schmerz, sondern etwas anderes.

Die Erscheinung eines Dinges, unsere Wahrnehmung von ihm und das wahrzunehmende Ding selbst mögen beide von einander noch so verschieden, mögen noch so inkongruent sein, so ist es doch unumstösslich wahr, dass meine Wahrnehmung als solche (für sich betrachtet) wirklich existiert, wahr ist und zwar mit sich selbst kongruent ist, d. h. diese bestimmte Qualität und keine andere hat. An sich, abgesehen von der Beziehung auf das Ding, welches wahrgenommen werden soll, ist die Wahrnehmung immer absolut wahr.

Wenn also einer sagen wollte: Meine Empfindung ist nicht, — der setzte damit (mit dem Ausdrucke: „meine Empfindung") doch schon die Empfindung als gegebene Realität voraus und sagte also: Meine daseiende Empfindung ist nicht daseiend — der beginge den Grundfehler aller Fehler, verstiesse gegen den Satz des Widerspruches resp. der Identität, den Kardinalsatz unseres Denkens. Oder wenn er sagte: Meine Empfindung (d. i. was ich empfinde) wird nicht von mir empfunden, der sagte: Was ich empfinde, empfinde ich nicht — allgemein ausgedrückt: A ist gleich Nicht = A, — derselbe Verstoss gegen das erste Denkgesetz.

Ebenso wie das Dasein ist auch die Qualität jeder Empfindung absolut wahr. Wer dies leugnete, würde sagen: Meine Empfindung ist qualitativ anders als ich sie empfinde — ein gleicher Verstoss gegen den Satz des Widerspruches, da meine Empfindung (das Empfundene) und das, was ich empfinde, eines und dasselbe, absolut identisch sind.

Es zeigt sich uns hier, dass der Satz der Identität (sowie dessen Kehrseite, der Satz des Widerspruches) nichts weiter als der Ausdruck für den allgemeinsten Inhalt aller unserer Empfindungen, Wahrnehmungen etc. ist. In dem Inhalte der Empfindung, oder einfach „in der Empfindung ist die absolute Position mit enthalten, ohne dass man es merkt" (Herbart), genauer: in jeder Empfindung ist das Dasein dieser Empfindung, sowie auch ihre bestimmte Qualität als unumstössliche, nicht wegzuleugnende Tatsache dokumentiert. Die Realität und Sichselbstgleichheit der Empfindungen und damit aller uns bekannten Realitäten ist demnach im Grunde zunächst kein Denk-, sondern in erster Linie ein Tatsachengesetz; der Satz der Identität ist allererst nur der Ausdruck dieses allgemeinsten Tatsachengesetzes, in zweiter Rücksicht erst eine Denkformel, die typische Bezeichnung der Wahrheit, dass alle Vorstellungsinhalte, die unser Geist perzipiert, reproduziert und über die er reflektiert, d. i. denkt, sichselbstgleiche sind. — Denn alle unsere Vorstellungen als sichselbstgleiche zu denken ist nur deshalb eine Notwendigkeit, ein „Gesetz", weil alle unsere Denk- und Vorstellungsinhalte reproduzierte Empfindungen (Kombinationen von Empfindungsinhalten) sind, alle Empfindungen

aber qualitativ bestimmt, d. i. mit sich absolut identisch (sich selbst gleich) sind.

Der Satz der Identität ist also Eines mit der Tatsache der Identität, d. i. qualitiven Bestimmtheit der Empfindung und damit ihrer absoluten Wahrheit an sich. — Schon Aristoteles erkannte den untrennbaren Zusammenhang des Satzes des Widerspruches mit der Tatsache der Bestimmtheit der Empfindungen, indem er zeigte, wie die Leugner dieses Satzes zugleich die Bestimmtheit der Empfindungen, ja aller Dinge überhaupt hinwegleugnen müssen. (A. Metaphysik IV. 4.) Auch Feuerbach sagt in diesem Sinne, „Das oberste Gesetz aller Erfahrung, ja alles Denkens, ja die Basis selbst unseres Lebens beruhe einzig und allein auf der Bestimmtheit der Natur der Dinge." (F. Über das Wunder.) „Die Gesetze der Wirklichkeit (d. i. der Empfindungs- und Wahrnehmungskomplexe) sind auch die Gesetze des Denkens." (F. Grundsätze der Philosophie der Zukunft.)

Jede Empfindung ist als solche an sich, für sich allein betrachtet, absolut wahr. Bedeutet nämlich Wahrheit die Übereinstimmung eines (vorzustellenden) Gegenstandes mit unserer Vorstellung von ihm, so kann keine Wahrheit grösser, sicherer und selbstevidenter sein als die der Realität und bestimmten Qualität der Empfindung, kurz der Wahrheit der Empfindung im Augustinisch-Cartesianischen Sinne. Denn hier ist die Übereinstimmung von Gegenstand und unserer Vorstellung von demselben (Darstellung desselben in unserem Geiste) eine absolute; die Empfindung als Gegenstand (Realität) und als Vorstellung (Darstellung desselben in unserem Geiste, unserem Ich) ist Eines und Dasselbe.

Was nun die Empfindungen näher für ein Sein haben, z. B. hinsichtlich ihrer Selbständigkeit resp. Unselbständigkeit, Flüchtigkeit und dgl. Fragen, kommen hier natürlich nicht im mindesten in Betracht. Es genügt uns zunächst zu wissen, dass sie real und wahr sind. An den Empfindungen haben wir ein (wenn auch noch so geringes, unselbständiges, flüchtiges, einseitiges!) Stück absoluter Realität und damit absoluter Wahrheit. Als eine an sich wahre Realität macht

in dieser Hinsicht eine jede unserer Empfindungen einen Teil des unermesslichen Universums des Seins aus.

Anmerkung. In gleichem Sinne spricht einer der grössten Antiskeptiker, George Berkeley, „allem, was wir sehen, fühlen, hören" u. s. w. „Existenz" zu, obgleich er diese Existenzen bekanntlich nur als subiective Phänomene gelten lässt (Ueber die Prinzipien, Kap. 40), wie er überhaupt alle Dinge der Aussenwelt nur als Wahrnehmungen und Vorstellungen („Ideen") unseres Ichs, die wir aus unseren Empfindungen als Orientierungsbehelf gebildet haben, ansieht. „In dem hier bezeichneten Sinne von Realität", sagt Berkeley, „ist offenbar jede Pflanze, jeder Stern, jedes Mineral und im allgemeinen jeder Teil des Weltsystems nach unseren Prinzipien ebenso sehr wie nach irgend welchen anderen ein wirkliches Ding." (Kap. 36.) „Was auch immer wir sehen, hören, fühlen oder irgendwie begreifen, bleibt so gewiss und ist so real, wie es je gewesen ist." (Kap. 34.) „Es gibt keine Prinzipien, welche dem Skeptizismus mehr widerstritten, als die von uns dargelegten." (Kap. 40.)

Möglichkeit eines Rückschlusses von unseren Empfindungen auf die Wesenheiten, denen sie inhärieren und von denen sie herkommen.

§ 5.

Wir kehren zu unserem Thema zurück. Wir fragen nach der Möglichkeit eines Rückschlusses von unseren Empfindungen auf ihr Nachbarsein, m. a. W. eines Rückschlusses von dem uns direkt an sich Bekannten zu dem uns direkt nicht an sich Bekannten.

Die Möglichkeit nun eines solchen Rückschlusses hängt einzig und allein davon ab, dass wir irgend welche Mittel haben, zu zeigen, die Empfindungen seien sowohl mit dem Wesen, dem sie inhärieren, als auch demjenigen, von welchem sie herstammen, kongruent, ähnlich, vergleichbar oder inkongruent, unähnlich, unvergleichbar u. s. w. und in wie weit sie dieses seien. — Vor allem aber natürlich, dass überhaupt solche Wesenheiten da sind, denen sie inhärieren und von denen sie herkommen! —

Woher nun solche Mittel? Es ist einleuchtend, dass dieselben wiederum nur in den Empfindungen, in diesem uns bekannten Sein liegen können. In ihnen, in ihrem richtig

verstandenen Inhalte, in ihrer bestimmten Qualität müssen solche Aufschlüsse, wie wir sie wünschen, enthalten sein, — wenn anders sie überhaupt für uns möglich sein sollen. Denn wir haben und kennen nichts weiter als unsere Empfindung, wir können doch aus uns selbst und unseren Empfindungen nicht herausfahren und unsere Empfindungen mit jenen Wesenheiten, die wir erkennen, d. i. als Vorstellungsinhalte haben wollen, vertauschen. Wir haben und kennen unmittelbar und direkt nur unsere Empfindungen und weiter nichts. Diese unstreitig unendlich wichtige und unumstössliche Wahrheit findet bei vielen bequemen Gemütern überaus leicht Eingang, — bei Leuten, die sich doch sonst gegen andere ebenso leicht zu erfassende Einsichten oft geradezu wie vernagelt geberden, bei sogenannten „skeptisch“ angelegten Naturen, d. i. solchen nur zum Zerstören, Niederreissen, aber nicht zu wirklichen Leistungen, zu positivem Aufbau Befähigten. Diese nur destruktiv angelegten und darum stets verneinenden Geister beruhigen sich mit wahrem Behagen bei dieser Tatsache. Das ist so etwas für sie, da empfinden sie geradezu eine rechte Schadenfreude, einen Triumph über die Armen, denen das Problem des Daseins noch immer keine Ruhe lässt. Diese Tatsache dient ihnen auch vor sich selbst als eine gute Ausrede, als eine Entschuldigung für ihren Leichtsinn, ihre Indolenz und Unfähigkeit. Darum weigern sie sich auch einzusehen, dass trotz alledem die Möglichkeit eines Aufschlusses über jene metaphysischen Fragen noch lange nicht erschüttert ist. Denn gerade darum handelt es sich ja, das eben ist die Frage, ob diese Empfindungen, über die hinaus wir nicht gelangen können, nicht doch vielleicht unbedingte, unumstösslich sichere, nicht misszudeutende Hinweise auf jene Wesenheiten, nach denen wir fragen, in sich enthalten und bei sich führen; — wenn auch zunächst nur indirekte und negative Hinweise und Aussagen. Kein Skeptiker der Welt kann uns logischer Weise von vornherein abstreiten, dass Feuerbachs Worte geradezu goldene Worte sind: „Die menschlichen Empfindungen haben ontologische, metaphysische Bedeutung. In

den Empfindungen, ja in den alltäglichsten Empfindungen sind die tiefsten und höchsten Wahrheiten verborgen.“ (F. Grundsätze der Philosophie der Zukunft. § 33.) An uns aber, den Antiskeptikern, die wir nach Wahrheit dürsten, und die daher nichts so sehr anekelt wie jener gemütlich gelassene Verzicht auf dieselbe — an uns liegt es, solchen in den Empfindungen möglicherweise vorhandenen Schatz aufzusuchen und zu heben.

§ 6.

Bis hierher hätten wir die Frage, ob und unter welchen Bedingungen metaphysische Aufschlüsse möglich seien, erledigt. Es zeigte sich, dass mit unseren Mitteln solche Aufschlüsse nur dann erreichbar sind, wenn in den Empfindungen selbst Inhalte liegen, welche unleugbar auf jene Realitäten hinweisen, zu denen sie gehören, sowie auch auf jene, von denen sie herrühren, — welche Realitäten wir hier der Kürze halber ihre Nachbarrealitäten, ihr benachbartes Sein nennen wollen. Die Hinweise auf diese Nachbarrealitäten müssen ferner derartige sein, dass sie eine Ähnlichkeit, Kongruenz, Unähnlichkeit u. s. w. beider dartun und auch anzeigen, in wie weit solche Ähnlichkeit etc. statthat; — wie aber schon erwähnt, vor allen Dingen, dass solche Nachbarrealitäten der Empfindungen überhaupt da sind.

Dieser unser Standpunkt, weil in sich zulässig und unangreifbar, widerstreitet keinem der bisherigen vernünftigen Einwände gegen die Möglichkeit, metaphysische Wahrheiten zu gewinnen, und steht auch zu der in der Kantschen Vernunftkritik gezogenen Grenzbestimmung nicht im geringsten Widerspruche. Ja er ist geradezu als notwendige Konsequenz derselben zu betrachten. Denn gerade „die Begrenzung des Erfahrungsfeldes schränkt sich bloss auf das Verhältnis desjenigen, was ausserhalb desselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, ein.“ Dies sagt Kant selbst in seinen Prolegomenen, dieser konsequenten Ergänzungsschrift zu seiner Vernunftkritik in § 59. Und dieses Ausserhalbliegende, — fügen wir hinzu — können wir (zumindest negativ)

bestimmen, wenn in dem Innerhalbliegenden solche Data vorkommen, welche die Inkongruenz resp. Kongruenz, Unähnlichkeit oder Ähnlichkeit etc. beider (des Ausser- und des Innerhalbliegenden) unwiderleglich dartun; — sowie auch den Grad dieser Inkongruenz oder Kongruenz und die Hinsicht, in welcher sie statthaben. — Dies ist nach dem Satze der Identität selbstevident. „Von diesem Ausserhalbliegenden aber," sagt Kant weiters, „bleibt dann doch ein für uns hinlänglich (scilice: wenn auch negativ) bestimmter Begriff übrig, obgleich wir alles weggelassen haben, was ihn schlechthin und an sich selbst (d. i. positiv) bestimmen könnte. Denn wir bestimmen ihn doch respektive auf die Welt und auf uns und mehr ist auch nicht nötig. Die Angriffe, welche Hume auf diejenigen tut, welche diesen Begriff absolut bestimmen wollen, indem sie dazu die Materialien von sich selbst und der Welt entlehnen, treffen uns also nicht." (Prolegomena, Wie ist Metaphysik überhaupt möglich? § 58.) Kant zeigt also, dass diese Art der Begrenzung und negativen Bestimmung des Transscendenten toto genere verschieden sei von dem Verfahren des alten Dogmatismus, den die Vernunftkritik bekämpfte. Denn letzterer unternahm es, das jenseits aller Erfahrung Liegende kritiklos mit Vorstellungsinhalten der Erfahrung auszuschmücken, mit unseren uns direkt bekannten (aus Empfindungskomplexen bestehenden) Vorstellungen zu bestimmen und zu konstruieren; ohne darnach zu fragen, ob diese aus der Erfahrung entlehnten Vorstellungen dort Geltung, ja nur Sinn und Bedeutung haben, mit anderen Worten, ob die uns direkt bekannten Inhalte (das Innerhalbliegende!) mit dem Transscendenten (dem Ausserhalbliegenden!) kongruent oder ähnlich sind oder nicht. „Kritik der Vernunft," sagt Kant, „bezeichnet hier den wahren Mittelweg, zwischen dem Dogmatismus, den Hume bekämpfte, und dem Skeptizismus, den er einführen wollte, einen Mittelweg, der nicht wie andere Mittelwege, die man gleichsam mechanisch (etwas von einem und etwas von dem andern) sich selbst zu bestimmen anrät, und wodurch kein Mensch eines Bessern belehrt wird, sondern einen solchen,

den man nach Prinzipien genau bestimmen kann." (Ebendaselbst, § 58, Schluss.) Der Dogmatismus unternahm es, wie erwähnt, die innerhalb unserer Vorstellungswelt geltenden Vorstellungen und Begriffe auf das über sie Hinausliegende anzuwenden, und zwar kritiklos, ohne die Berechtigung hiezu aufzuzeigen; der Skeptizismus wiederum behauptet die Unmöglichkeit jeder solchen Anwendung, gleichviel ob sie positiv oder negativ sei, ohne aber einen Beweis der Berechtigung des Gegenteils seiner Behauptung auch nur anzuhören, indem er sich absichtlich dagegen die Ohren verstopft. Der richtige Mittelweg ist die echte, kritische Forschung, welche die Fehler beider Extreme vermeidet.

§ 7.

Aber abgesehen von sonstigen anderen Gründen, wäre es selbstverständlich ein vergebliches Bemühen, die Möglichkeit des Vorhandenseins oben erwähnter Data in den Empfindungen theoretisch im allgemeinen näher darzulegen. Inhalte (Qualitäten etc.) können nur an ihnen selbst aufgezeigt werden. Die Empfindung kann in ihrer Wahrheit wie ihrem Dasein und ihrer Qualität nach nicht theoretisch deduziert werden, sondern sie zeigt ihr Dasein und ihre Qualität an sich selbst auf. Und so ist es mit aller Wahrheit. „Wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart", sagt einer der grössten Antiskeptiker, „so auch die Wahrheit sich und ihr Gegenteil." (Spinoza.) Denn alle Wahrheit besteht für uns nur in bestimmten Vorstellungs- d. i. im Grunde Empfindungsinhalten. Und alles Forschen nach Wahrheit beruht auf der Untersuchung, nicht ob gewisse Denk- und Vorstellungsinhalte an sich wahr sind — an sich ohne Beziehung auf ein anderes sind sie alle wahr, § 4 — sondern ob das, wonach gefragt wird, das gesuchte X, mit unseren Vorstellungen von ihm kongruent sei, sich mit ihm decke (positive Wahrheit) oder nicht decke (negative Wahrheit). Bei den Empfindungen aber an und für sich ist diese Frage nach ihrer Wahrheit d. i. nach solcher Deckung oder Nicht-

deckung überflüssig, ja gar nicht aufzuwerfen. Denn hier ist, wie erwähnt, selbstevident diese Deckung eine absolute.

Weiters erhellt, dass alle Beantwortung, welche uns die Spekulation unmittelbar erschliessen kann, schon vorher von uns allen in bestimmten von uns percipierten Inhalten intuitiv gewusst werden muss, und wir nur „nicht Selbstbesinnung genug besitzen, um auf die Elemente der Anschauung zurückzugehen." (Schopenhauer.) D. i. um unser intuitives sozusagen primäres Wissen in unser abgeleitetes, reproduktives und reflexives unverfälscht überzuleiten.

Die Möglichkeit eines Vorhandenseins dieser oft erwähnten, in den Empfindungen vielleicht enthaltenen Data über Kongruenz oder Inkongruenz mit ihrem Nachbarsein kann also nur durch die Tat, durch faktisches Aufzeigen solcher Data als vorhandener nachgewiesen werden. Ist dieses geschehen, ist deren Wirklichkeit dargetan, so bekümmert uns deren Möglichkeit nicht mehr. „Denn wenn bewiesen worden, dass etwas existiert, so haben wir seiner Möglichkeit nach nicht mehr zu fragen." (Kant.) Der Schluss ab esse ad posse ist unwiderleglich, aber auch überflüssig. Nichtsdestoweniger soll, soweit es angeht, selbstverständlich auch die Darlegung der Möglichkeit von Tatsachen erfolgen, da ja damit zugleich auch die Einsicht in die Genesis und das Wesen derselben unzertrennlich verknüpft ist.

Wir müssen somit eifrig nachforschen, ob ein solcher Hinweis auf andere Wesenheiten in den Empfindungen wirklich anzutreffen sei.

Volkelt drückt seine Lehre von der Tatsache eines solchen Hinweises dahin aus, dass sich uns in der Erfahrung etwas Unerfahrenes zu erkennen gebe, lehrt also gleichfalls, dass wir durch die Erfahrung selbst berechtigt seien, über die Erfahrung hinauszugehen. Jedoch sagen wir, nicht wie er: Durch die „Form" des Erfahrens, sondern durch den „Inhalt" das Erfahrens, d. i. durch den Inhalt (Qualität) der Empfindungen. —

Was sind nun die Empfindungen ihrem allgemeinsten Inhalte nach? — abgesehen natürlich von dem

schon erwähnten allgemeinsten Inhalte ihres Daseins und ihrer bestimmten Qualität.

Dieser allgemeinste Inhalt aller unserer Empfindungen ist nun derjenige, welcher zuerst von Berkeley am bestimmtesten hervorgehoben wurde — er ist das percipi, das Empfangenwerden derselben von uns, richtiger ihr Aufgefasstwerden unsererseits.

Anmerkung. Wir können keine Empfindung haben, ohne sie zu perzipieren, eine nicht perzipierte Empfindung wäre eine nicht empfundene — eine contradictio in adiecto. Wir können nicht dabei stehen bleiben zu sagen: Die Empfindung existiert, was Augustinus und Descartes hervorhoben, wir müssen mit Berkeley hinzufügen: Die Empfindung existiert in uns, ihr Sein besteht im Gewahrwerden ihrer unsererseits.

Dieselbe Wahrheit drückt ein modernes treffliches Buch der Psychologie, das ich geradezu als eine Art zweite „Prolegomena" hochschätze (Psychologie als philosophische Hilfs- und Grundwissenschaft) folgendermassen aus: „Als das allgemeinste Merkmal der Bewusstseinserscheinungen wurde bereits die Innerlichkeit eines lebendigen Wesens bezeichnet, welche sich in der Entgegensetzung von Objekt und Subjekt oder eines Inhalts und des auffassenden Wesens kundgibt . . . . . Es gibt nirgends in der Welt ein Vorstellen, Wollen, Denken als solches, sondern überall nur Wesen, Subjekte, welche diese Tätigkeiten ausüben." (Jodl, Lehrbuch der Psychologie 1896. 3. Kapitel 1.) Vor allem also gibt es in der Welt nirgends ein Empfinden und damit auch keine Empfindung, die nicht Empfindung eines Subjektes wäre. Keine Empfindung ohne ein (sie empfindendes) Ich. Doch wollen wir bezüglich der Aufstellung dieses Ichs hier noch behutsam sein. Wir müssen nämlich erst zeigen, ob, da wir direkt nur unsere Empfindungen kennen, ein solches Ansich, dem sie inhärieren d. h. ein Ich als ein den Empfindungen gegenüber selbständiges, wirklich existiert. Denn es wird von manchen, welche der erwähnten Selbstbesinnung entbehren, behauptet, dass das Ich vielleicht nur ein blosses Konvergieren, ein blosses „Zusammen" von Empfindungen, aber keine wesenhafte Realität sei.

Aus diesem Inhalte ihres percipi ergibt sich vorläufig noch nichts Bestimmtes über die die Empfindungen perzipierende Realität, zusagen ihre nächste Nachbarrealität. Wir müssen uns daher nach weiteren Inhalten umschauen.

§ 8.

Beachten wir zunächst die uns durch die Sinne zugeführten sog. äusseren Empfindungen.

Was ist der allgemeinste Inhalt dieser, wie man sagt, von aussen kommenden Empfindungen? Es ist, E. v. Hartmann's treffenden Ausdruck zu gebrauchen, ihr Aufgezwungenwerden.

Anmerkung. Wir bezeichnen damit nichts weiter, als dass wir uns des Daseins unserer Sinnesempfindungen, wenn sie eben einmal da sind, nicht erwehren können. Sie sind, sagt man häufig, ohne unser Zutun da. Wenn wir auch die Bedingungen, unter welchen wir etwas sehen, hören etc., häufig selbst aufsuchen, so suchen wir aber damit noch keineswegs diese Empfindungen selbst auf. Das können wir gar nicht. Wir können sie so wenig als solche an uns heranbringen, in uns gleichsam hereintragen, wenn sie nicht da sind, ebensowenig wie wir sie im Falle ihres Daseins in uns als solche aus uns heraustragen können. Kurz gesagt, wir können wohl in manchen Fällen die Bedingungen des Zustandekommens bestimmter Empfindungen in uns herbeischaffen, aber ihr Zustandekommen selbst als solches ist in allen Fällen unserer Wirksamkeit entrückt. — Der Umstand, dass unser Bewusstsein (recte: unser Ich) hinsichtlich aller seiner Zustände aktiv, aufnehmend, perzipierend ist, ändert nichts an der Tatsache des Aufgezwungenseins der Sinnesempfindungen. Die aufgezwungene Empfindung wird nur vom Ich, rezipiert, hingenommen. Das Ich ist das Aktive, Aufnehmende, welches günstig, indifferent oder ungünstig (sich wehrend) aufnimmt; die Empfindung aber ist das Passive, Gesetzte, Aufgezwungene. Jede Sinnesempfindung ist eine Impression, ein Eindruck, ein gleichsam in uns herein Gedrücktes, wie auch schon Platon die Seele (das Ich) Eindrücke in sich aufnehmen lässt und sie in dieser Hinsicht naiver Weise mit Wachs vergleicht.

Diese Tatsache des Aufgezwungenseins, obgleich unabweisbar in jeder unserer Sinnesempfindungen liegend, wollen wir dennoch der Präzision halber zunächst nur bei einigen Empfindungen, und zwar den mit Unlustgefühlen betonten hervorheben. Es sind dies die Schmerzempfindungen. Ihr allgemeinster Inhalt ist der des Aufgezwungenseins, Zuwiderseins, des Kontrastierens. Kein Mensch in der Welt kann leugnen, dass seine Schmerzen, die er hat, (diejenigen Empfindungen, die er als Wehe, als Leid fühlt, also diejenigen, die er unter den Begriff des Schmerzes zusammenfasst) ihm ein wider Willen Aufgezwungenes, gegen das er sich wehrt, kurz ihm ein „Zuwideres“ sind.

Die Empfindungen (resp. Gefühle), welche wir als Schmerzen, Leiden, Qualen etc. bezeichnen, sind im Gegensatze zu allem

anderen, was wir sonst zuwider nennen, ein absolut, ihrem Wesen nach Zuwideres; während alles andere von uns zuwider genannte nur durch Verknüpfung mit solchen Unlustgefühlen zu diesem Namen kommt. Ein Stein, über den wir stolpern, ist nur in dieser Hinsicht, also nur relativ und zufällig zuwider, er kann uns im nächsten Augenblicke vielleicht schon sehr willkommen sein z. B. als Waffe.* Der Schmerz aber ist ein uns absolut, d. i. schlechthin an sich Zuwideres. Auch er kann uns in seltenen Fällen willkommen sein z. B. als Zeichen beginnender Heilung einer Krankheit; aber dann ist er eben nur in dieser Hinsicht als Zeichen, als guter Vorbote, willkommen, wie der Stein als Waffe. Aber an sich selbst genommen, als solcher schlechthin ist er es nicht, sondern das Gegenteil. Auch ist der Schmerz nicht etwa ein nur in einer Beziehung Zuwideres — wie z. B. ein Mensch nur in einer Beziehung (in Bezug auf den Herrn, die Gesellschaft) ein Diener ist, ausserdem aber noch etwas anderes, Lebewesen, Mensch u. s. w.; die Dienerschaft also nicht sein ganzes Wesen ausmacht, ihm überhaupt nicht wesentlich ist; der Schmerz ist vielmehr ein seinem Ansich, und zwar seinem ganzen Ansich nach Zuwideres. Das Zuwidersein macht geradezu sein ganzes Sein und Wesen aus. Nach Wegnahme des Zuwideren bleibt vom Schmerze nichts übrig, ebenso wie nach Wegnahme des letzteren vom ersteren nichts bleibt. Sie decken sich. Beide Begriffe sind synonym. Was an einer unserer Empfindungen (uns) zuwider ist, ist Schmerz, und umgekehrt, was an irgend einer unserer Empfindung Schmerz ist, ist zuwider.

Was folgt nun aus dem genannten Inhalte dieser Empfindungen? — Offenbar, dass sie nicht für sich allein, selbständig existieren können. Ein Aufgezwungenes kann es

---

* An sich ist er uns gleichgiltig, nur als Mittel zum Zweck resp. als Hindernis kann er uns gemäss oder zuwider sein. — Er ist eben ein aus indifferenten Sinnesempfindungen aufgebauter Wahrnehmungskomplex, der deshalb ebenfalls für uns indifferent ist, im Gegensatze zu Lust und Schmerz, welche für uns an sich nicht indifferent, gemäss resp. zuwider sind.

nicht geben ohne ein Etwas, dem es aufgezwungen wird; ein Schmerz (ein Zuwidersein, ein Kontrast) ist nicht möglich ohne eine ihn umfassende, höhere Einheit, der er zuwider ist, der oder in der er kontrastiert. Weil der Schmerz ein Zuwideres ist, kann er als solcher nicht da sein ohne eine Realität, in Bezug auf welche er zuwider ist. (Im Begriffe des Zuwideren liegt seine notwendige Beziehung auf ein anderes enthalten, d. i. zugleich die Notwendigkeit, dass dieses andere von ihm alteriert wird.) Da er (der Schmerz) nun aber, wie erwähnt, ganz und gar nichts weiter ist ausser diesem seinem Zuwidersein, dieses sozusagen seine ganze Realität ausmacht, (sein ganzer Inhalt ist) — so kann er auch als Realität nur existieren, wenn eine andere Realität da ist, inbezug auf welche er nicht nur als ein Zuwideres, sondern überhaupt nur als Realität, d. i. als real möglich ist. — Hebt diese andere Realität auf, inbezug auf welche er nur ein Zuwideres ist, und ihr habt ihn ganz, seine ganze Realität aufgehoben; denn seine ganze Realität, er alles in allem ist Zuwidersein, ein Zuwideres.* Ein Zuwideres aber ist allein für sich unmöglich. — Was nichts weiter ist, als Alterierung eines andern, ist nur durch dieses andere da, ist idealer, unabtrennbarer Teil von diesem.

Mit anderen Worten: Der Schmerz entlehnt, erborgt seine Realität von einer andern. Denn, wenn er ohne diese andere Realität, deren Alteration er ist, nicht existieren kann, mit ihr zugleich notwendig mit verschwindet, d. h. mit ihr steht und fällt, so entlehnt er eben sein ganzes Sein und Wesen von ihr. Der Schmerz entlehnt ja nicht nur eine Qualität, wie der Stein das Zuwidersein von dem Stolpernden (da derselbe nur in Hinsicht auf den über ihn Stolpernden zuwider ist) oder wie ein Mensch die Dienerschaft (das Dienen) von seinem Herrn, sondern da sein Zuwidersein seine ganze

* Was an einem Schmerze (an sich genommen, nicht in Reflexion auf ein anderes oder in Verknüpfung mit anderem) nicht zuwider ist, ist einfach nicht Schmerz, sondern mit ihm verknüpfte Sinnesempfindung, vielleicht sogar auch etwas Lustgefühl z. B. beim Jucken.

Realität ausmacht (sein ganzer Inhalt ist), so entlehnt er seine ganze Realität von dem Wesen, in Hinsicht auf welches er ein Zuwideres ist.

Seine Realität, weil entlehnt, ist also gewissermassen nicht seine eigene, sondern gehört diesem anderen an.

Daraus folgt: Schmerz, ein Zuwideres ist nur möglich, wenn eine Realität da ist, auf die er sich bezieht, der er angehört. Wenn wir sagen: Ich empfinde Schmerz, so ist dieses „Ich“ kein bloss idealer Punkt, keine blosse Beziehung,* sondern eine Realität, der die Empfindung des Schmerzes angehört, von der er sein ganzes Sein und Wesen entlehnt. Diese Realität, der er angehört, ist also sozusagen das Material, aus dem er hervorgeht.

Hier sehen wir nur bestätigt, was jedem Menschensinn a priori über allen Zweifel erhaben ist, dass die Schmerzempfindungen nicht allein für sich bestehen können, zu ihrem Dasein einer andern Realität bedürfen, nur durch und vermöge einer solchen da sein können. Unsere Schmerzen reden als Empfindungsinhalte (so wahr und real sie selbst sind, so wahr ist auch ihre Qualität), als bestimmte Inhalte (Qualitäten) auch eine ganz bestimmte Sprache; d. i. sie stellen sich uns als solche dar, wie sie sind (§ 4) d. i. als unmöglich an sich selbst bestehen könnende Realitäten. Wir perzipieren sie als das, was sie sind, als Angriffe, Schädigungen, Störungen, und zwar wie wir uns ausdrücken, unserer oder unseres Ichs. Diese Wir, recte diese Ich müssen etwas Wesenhaftes, Reales

* Eine blosse Beziehung ist nicht als solche real, ist blosse Abstraktion von Realem, realen Dingen etc. Einer Beziehung, Verbindung kann also nichts anhaften, angehören, sondern immer nur den in Beziehung, Verbindung stehenden Realitäten. Eine blosse Beziehung kann also auch nicht dasjenige sein, wovon eine Realität wie der Schmerz ihr Dasein entlehnt. — Alle Empfindungen sind Realitäten § 4. — Eine Beziehung ist wesentlich etwas Sekundäres, setzt die sich beziehenden Realitäten als ihr Prius voraus; wie die Symmetrie von Figuren die betreffenden Figuren. — Wer wie Mach statt von Erhaltung der Dinge von „Erhaltung der Beziehungen“ spricht, redet also von einer Erhaltung von Abstraktionen. — Nicht umsonst dringt schon Aristoteles in seiner Metaphysik auf scharfe Unterscheidung von Realitäten und blossen Beziehungen.

sein und nicht ein Wesenloses, Beziehung, Kombination u. dgl. Einerseits sind nun diese Angriffe, Schädigungen nicht für sich allein möglich; andererseits stellen sie aber doch zugleich Realitäten vor (§ 4); sind selbst etwas Wesenhaftes, gediegen Reales, leider oft nur zu sehr gediegen! („O Schmerz, wie bist du wahr!“ Lenau.) Darum nun müssen sie einerseits einem andern inhärieren, gleichsam als dem Material ihres Seins und Wesens, ihrem Träger; andererseits muss dieser ihr Träger, weil sie von ihm alles, was sie sind, entlehnen, eine zumindest ebenso reale, gediegene Existenz sein wie sie.

Daher dürfen wir Julius Bahnsen mit Recht beipflichten, wenn er sagt: „Mein Schmerz ist mein Schmerz, sozusagen ein unzertrennliches Stück von mir und kann nicht zugleich der eines andern sein“. — Wir fügen hier hinzu: Woraus folgt, dass dieses „mir“, das Ich, welches den Schmerz empfindet, wesentlich real ist, da das Ganze doch nicht weniger real sein kann, als ein Teil, ein „Stück“ von ihm. — Weiters sagt er davon: „Diese im eminenten Sinne unmittelbare Gewissheit ist das für die Geschosse keines Skeptizismus erreichbare, bombenfeste Gewölbe, wo der Realismus seine unantastbaren Deckungswerte aufbewahrt. An dessen Festigkeit müssen alle Angriffe zu Schanden werden“. (Bahnsen, Der Widerspruch im Wissen u. W. d. W., Leipzig, Th. Griebens Verlag, 1882, I. Band, 6. Lehrsätze aus der Erkenntnistheorie.)

So viel hier von der dargelegten Wahrheit im Allgemeinen. Die vollständigste und genaueste Diskussion in den §§ 14 und 15.

§ 9.

Hier haben wir also die erste Antwort auf unsere Frage: Gibt es in den Empfindungen selbst, in deren Inhalte liegende, zweifellos sichere Data über Kongruenz oder Inkongruenz mit ihrem Nachbarsein? Gibt es überhaupt nur ein solches? Sie lautet: Es gibt wirklich ein derartiges, den Empfindungen (den Schmerzempfindungen!) benachbartes Sein; und zwar ein solches, dem sie angehören, dem sie inhärieren. Darüber haben uns unsere Schmerzen und Leiden, ohne die (Schopenhauer sagt ohne den Tod) gar nicht philosophiert würde, einen unzweifelhaft sicheren Aufschluss gegeben.

Bemerkung I. Alles Nähere über diese den Schmerzen benachbarte Realität, der sie angehören; weitere Aufschlüsse über das Ich selbst, was es seinem Wesen nach sei, was das Wesen des Inhärierens des Schmerzes in ihm, wozu eben die vollständige direkte Erkenntnis dieses Wesens notwendig wäre — darüber können wir, wie oft erwähnt, niemals eine adäquate Erkenntnis erlangen. Auch sonstige Fragen, z. B. ob das Ich materiell sei, gehören noch nicht hierher. Wir wissen nur, dass wenn Schmerz da ist, auch eine andere Realität existieren muss, der er angehört, deren Schmerz er ist.

Bemerkung II. Wir sagten in § 4, wir kennen den Schmerz wie alle unsere Empfindungen ihrem ganzen Ansich nach, hinsichtlich ihrer ganzen Realität. Selbstevident. Andererseits aber kennen wir doch nicht ihr Inhärieren im Ich, ihr demselben Angehören. D. h. wir kennen sie einerseits ihrem ganzen Inhalte nach. Dieser Inhalt deckt sich mit ihrem Wesen. (Schmerz ist nichts weiter als dieser bestimmte von uns empfundene Inhalt.) Wenn wir nun doch andererseits in gewissem Sinne ihr Wesen nicht kennen, so rührt dies eben daher, dass das Wesen des Schmerzes in gewissem Sinne nicht sein eigenes, sondern vom Ich entlehnt ist; somit nur aus dem Wesen des Ich heraus verstanden, begriffen werden könnte. Es ist demnach folgendes festzuhalten: 1. Die Schädigung, Beeinträchtigung eines Wesens ist von diesem Wesen selbst absolut unabtrennbar; daher ist erstere ohne letzteres nicht ihrem Wesen nach zu erkennen. In diesem Sinne erkennen wir das Wesen des Schmerzes nicht. 2. Ist aber diese Schädigung doch nicht identisch mit dem, was geschädigt wird; ist also ideell von ihm geschieden, ideell selbständig. In dieser Hinsicht, als ideell Selbständiges, wird es von uns seinem ganzen Ansich

nach erkannt. In diesem Sinne erkennen wir den Schmerz vollkommen und adäquat seinem ganzen Ansich nach.

Bemerkung III. Man hüte sich ferner vor einem groben Fehlschlusse, der sehr häufig gemacht wird. Man sagt: „Kein Objekt ohne Subjekt.“ Richtig. Das heisst zunächst: Keine Empfindung ohne Empfindendes. Kein Schmerz ohne Ich. Man konvertiere aber nicht: Kein Subjekt ohne Objekt; denn dies hiesse so viel als: Kein Ich ohne Empfindung.

Der Satz: Kein Subjekt ohne Objekt ist nämlich nur in einer Hinsicht richtig und zwar wenn man supponiert: Kein Empfindendes ohne Empfindung. Alsdann ist er tautologisch. Nicht aber wenn man unter Subjekt ein Empfindungsfähiges versteht.

Die Tatsache also, dass der Schmerz nicht ohne ein (ihn empfindendes) Ich sein kann, darf nicht verwechselt, d. h. dahin missdeutet werden, dass jene Einheit nur in Bezug auf den Schmerz da ist, nur existiert, sofern auch er existiert. Wir allerdings können ihr Dasein bloss folgern aus dem Dasein dieser Empfindung, aber deswegen ist sie noch nicht die Folge des Schmerzes selbst! Im Gegenteil, sie ist das Prius, weil das Material des Schmerzes. Die Schmerzempfindung ist dem Ich nicht koordiniert, sondern als Alteration desselben ist sie bloss ideeller unabtrennbarer Teil von ihm. Der Schmerz bildet mit dem Ich eine Art Einheit, aber diese ganze Einheit ist das Ich selbst, weil des Schmerzes Wesen nicht sein eigenes, sondern vom Ich entlehnt ist, gleichwohl aber von ihm nicht abtrennbar ist. Dadurch, dass diese Einheit (das Ich) dem Schmerz aus ihrem Material ein ideell selbständiges Dasein (wenn auch wider Willen) leiht, dadurch kann doch sie und ihr Material, ihr Wesen nicht erst zustande kommen.

§ 10.

Wir gehen zu den anderen Empfindungen über. Dass auch sie einer anderen Realität als ihres Trägers bedürfen, ist ebenfalls jedem Menschensinne a priori klar, sowie dies, dass wenn wir neben dem Schmerze auch andere gleichgiltige

Empfindungen (Sinnesempfindungen) perzipieren, diese derselben Einheit auf gleiche Weise angehören wie der Schmerz.

Anmerkung. Zunächst folgt diese Wahrheit schon aus der Tatsache des Aufgezwungenseins aller Empfindungen, welche wir schon (§ 8) erwähnt. Ein Aufgezwungenes kann es nicht geben ohne ein Etwas, dem es aufgezwungen wird. Dass ferner Farben, Töne, Gerüche u. s. w. nicht an sich allein möglich sind, daran zweifelt seit Locke niemand mehr. Heute wird diese Wahrheit auch für die Empiriker durch die Resultate der Naturwissenschaften zur Gewissheit. Diese Empfindungen gelten ihnen als Nervenreize! Sie sehen nicht ein, dass Nervenreize nur die Parallelerscheinungen der Empfindungen sein können. (Vgl. Abschnitt III.) Aber das ist doch handgreiflich, dass Nervenreize nicht ohne Nerven möglich sind. Ebenso aber sind Empfindungen nicht möglich ohne ein Empfindendes.

Nun müssen wir auch noch diese Tatsache, dass auch die übrigen Empfindungen, die wir perzipieren, derselben Realität wie unsere Schmerzen als unabtrennbare inhärieren, vollständig aufzeigen. Dann erst werden wir die Behutsamkeit der Skeptiker, welche glauben, das Bezogenwerden der Empfindungen auf einen einheitlichen Träger, auf ein Ich, sei vielleicht nur ein Convergieren in eine ideale Einheit — vergleichbar dem Convergieren der Lichtstrahlen im Brennpunkte vermittelst der Sammellinse — endgiltig als eine höchst müssige, von Taubheit gegenüber der lauten Sprache der Empfindungen oder vielmehr von Verstocktheit zeugende erweisen. Solche Verstocktheit ist Schopenhauerisch gesprochen, wenn auch keine Sünde gegen den heiligen, so doch gegen den menschlichen Geist und zwar zunächst gegen den eigenen. Von einer Empfindungsgruppe, den mit Unlust betonten, schmerzlichen, haben wir ihr Inhärieren in einer anderen Realität erwiesen. Daraus folgt nun, dass ebenfalls meine übrigen, zugleich mit meinem Schmerz von mir perzipierten Empfindungen derselben Realität wie der Schmerz und auf gleiche Weise angehören.

Zunächst ist dies einzusehen, dass wenn wir Schmerz haben und zugleich andere Empfindungen, diese in derselben Realität wie der Schmerz vorkommen müssen.

Kämen sie nämlich daselbst nicht vor, so wäre die Tatsache unmöglich, dass wir zugleich beide (Schmerzen und

Sinnesempfindungen) perzipierten, als perzipierte Inhalte hätten.

Man sage nicht mehr, dass die Einheit, in welcher beide vorkommen, vielleicht nur eine ideale sei (ein Zusammen, ein blosser Komplex von Empfindungen). Denn das, was den Schmerz perzipiert, ist wie gezeigt eine Realität, eine reale Einheit. Und in dieser realen Einheit, in der der Schmerz vorkommt, müssen auch die übrigen Empfindungen vorkommen; denn kämen sie in einer anderen (obschon idealen oder realen) Einheit vor, so wären eben zwei verschiedene Einheiten da, eine, in der die Schmerzen und eine, in der die Sinnesempfindungen vorkämen; also zwei Einheiten, welche nicht dasselbe empfänden, das ist also das, was wir zwei verschiedene Ich (Subjekte) nennen. Unser Zugleich- resp. Zusammenperzipieren von beiden Empfindungsarten wäre eine offenbare Unmöglichkeit.

Ebenso einleuchtend ist es, dass unsere Sinnesempfindungen nicht bloss derselben Icheinheit wie der Schmerz, sondern ihr auch auf dieselbe Weise inhärieren; d. i. dem Schmerze hinsichtlich ihres Seins coordiniert, also der Icheinheit ebenfalls so subordiniert sein müssen, wie der Schmerz. Wären sie ihr nämlich coordiniert, so wären sie eben zum Ich mitgehörig, in dem Sinne, dass sie das Ich mit bildeten. Dann aber müssten wir von ihnen unmittelbar als nur von uns selbst, nicht aber als von einem anderen, von uns verschiedenem wissen. (Wir könnten die Sinnesempfindungen nicht gleich dem Schmerze als Objekte, sondern nur als Mit-Subjekte, als Mit-Ich perzipieren d. h.) Wir könnten streng genommen nicht sagen: Ich leide Schmerz und empfinde Grün, sondern: Ich und folglich auch Grün leidet Schmerz. Dass aber unsere Empfindungen selbst empfinden können, wird sich nicht leicht jemand zu behaupten getrauen. Unsere Empfindungen kennen wir ihrem ganzen Ansich nach — soweit sie uns als Inhalte bekannt sind, sind sie unsere Empfindungen. (Die Empfindung Grün, Süss, ist etwas, das jeder, der sie hat, vollständig und seinem ganzen Sein und Wesen, seiner Totalität nach völlig adäquat kennt. Denn

alles, was er an der Empfindung nicht kennen [perzipieren] würde, wäre eben nicht mehr seine Empfindung selbst, z. B. ihr Herkommen, Zustandekommen.)

Sollten nun unsere Empfindungen das (wenigstens teilweise) sein, was unsere Schmerzen erleidet, so müssten wir nicht nur wissen, sondern auch sehen (perzipieren), dass und wie sie ein von sich Verschiedenes als unabtrennbaren Teil ihrer in sich tragen; nicht bloss wie bei unserem uns (dem Ansich nach) direkt nicht bekannten Ich es wissen, sondern direkt perzipieren, weil wir ja unsere Empfindung direkt, in ihrer ganzen Totalität, ihrem ganzen Ansich nach perzipieren. (Vergl. § 4 und § 9 Bemerkung II.)

Es ist also unzweifelhaft gewiss, dass alle unsere Empfindungen nicht selbständig für sich existieren, dass sie so wie unsere Schmerzempfindungen alle einer andern Realität angehören, deren unabtrennbare, aber zugleich von ihr ideell verschiedene Teile sie sind. Unser Ich ist keine bloss ideale Einheit, sondern eine Realität, der alle unsere Empfindungen subordiniert sind, d. h. von ihr erst ihre Realität entlehnen. Ganz kurz: die übrigen Empfindungen, die von uns zugleich mit einem Schmerze perzipiert werden, entlehnen notwendig ebenfalls ihr Material aus unserem Ich, welches diesen Schmerz perzipiert (empfindet). Sonst wären sie eben Mit-Material des Ich, Mit-Ich; oder aber ein vom Ich unabhängig Existierendes, also eine Nachbar-Realität desselben, Nachbar-Material, ein neben ihm Seiendes. Im ersteren Falle wären sie Mitträger des Schmerzes, was wir eben widerlegt. Im letzteren Falle existierten sie ausserhalb des schmerzempfindenden Ichs, weil neben ihm, was wir ebenfalls widerlegt. (Unser Ich könnte sie beide alsdann nicht direkt perzipieren.) Sie sind also ebenfalls untrennbar von ihm.

§ 11.

Die Mühe und Sorgfalt, welche wir auf die Erreichung dieses unseres Resultates verwendet, war keineswegs, wie es jedem von dem Gifte des Skeptizismus noch nicht zerfressenen Gemüte erscheinen muss, eine pedantisch übermässige. Auch

hat die Darlegung dieser Wahrheit nicht nur methodischen Wert, sondern bei ihrer Wichtigkeit und Folgenschwere (diese Wahrheit ist ja die erste Stufe ins Reich des Transszendenten, d. i. des Wirklichen in seiner Totalität) ist die peinlichste Behutsamkeit und die strengste Prüfung, der unumstössliche Nachweis ihrer unumgänglich notwendig. Andererseits hat es wirklich (naives Gemüt, höre und staune!) Männer gegeben, die von dieser Wahrheit nicht überzeugt waren und sie nicht als sicher gelten lassen wollten, ja es hat sogar solche gegeben, die das gerade Gegenteil davon glaubten und lehrten. So sagt Lichtenberg in seinen „philosophischen Bemerkungen“: „Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. Es denkt sollte man sagen, wie man sagt es blitzt. Zu sagen cogito ist schon zu viel, sobald man es durch: ‚Ich denke‘ übersetzt.“ Oder Mach in seiner ‚Analyse der Empfindungen‘, Antimetaphysische (!) Vorbemerkungen: „Nicht das Ich ist das Primäre, sondern die Elemente (die Empfindungen). Die Elemente bilden das Ich. Ich empfinde Grün will sagen, dass das Element Grün in einem gewissen Komplexe von anderen Elementen (Empfindungen, Erinnerungen) vorkommt.“ — Der Ausdruck: „in einem gewissen Komplexe vorkommen“ ist höchst ungenau, weil viel zu weit gefasst. Der Schmerz kann, wie wir wissen, sogut wie die anderen Empfindungen, nicht irgendwo in Gesellschaft anderer Realitäten, wie die Muschel im Meere, der Stein im Steinbruche einfach „vorkommen“, sondern bedarf hiezu eines Trägers, d. i. einer anderen Realität, deren Schmerz er ist, von der er sein ganzes Dasein entlehnt, mit der er steht und fällt. Wie wir schon früher sagten: Es kommt alles darauf an, unser intuitives, aus Empfindungsinhalten bestehendes Wissen seinem wahren Inhalte nach, d. i. unverfälscht in unser abgeleitetes, in unser Vorstellen und Denken überzuleiten. (In den Inhalten der alltäglichsten Empfindungen sind die metaphysischen Wahrheiten verborgen.)

Bemerkung. Schon hier können wir abnehmen, dass der Gang der Metaphysik als exakter Wissenschaft

dem der Geometrie ähnlich sein müsse. Er darf aber nicht — man denke an Spinozas geometrische Methode — bloss äusserlich den Beweisen in der Geometrie gleichen; nicht so sehr kommt es auf die Form, wie auf den Inhalt der Argumentationen an. Die wahre geometrische Methode in der Metaphysik ist die, welche sich auf den Inhalt der Erfahrung (zunächst der Empfindungen) bezieht, aus ihm alle Wahrheit deduziert, die in diesem Inhalte in nuce enthalten ist.

Wie aus dem bestimmten Vorstellungsinhalte eines Kreises folgt, dass alle Punkte seiner gleich weiten Abstand haben von einem in ihm liegenden — ebenso folgt aus dem Vorstellungsinhalte (Begriffe) eines Zuwideren, dass ein solches nicht allein da sein kann, sondern wenn es da ist, seine Realität sich auf ein anderes bezieht.

In beiden Fällen findet ein Erschliessen dessen statt, was in einem bestimmten Inhalte enthalten ist. Nichts mehr. Jene Bestimmung des gleich weiten Abstandes macht erst den Begriff (die Definition) des Kreises aus, wie die Bestimmung des Sich-Beziehens auf ein anderes im Begriffe des Zuwideren notwendig vorkommt.

Dann aber besteht der Unterschied zwischen mathematischem und metaphysischem Deduzieren nur darin, dass sich die Inhalte, aus denen die Metaphysik ihre Folgerungen zieht, nicht an Gegenstände im Raume aufzeigen lassen, sich nicht zeichnen lassen, wie die Inhalte der Geometrie. Letztere ist nämlich Wissenschaft der räumlichen Verhältnisse, es lassen sich bei ihr die in der Vorstellung gezogenen Linien auch in Wirklichkeit (approximativ wenigstens) ziehen, d. i. zeichnen. Die Metaphysik aber als Wissenschaft des Wirklichen in seiner Totalität betrachtet es auch in dieser seiner Totalität; beginnt mit dem unmittelbar Gegebenen, den Empfindungen, erkennt aus ihrem Inhalte, dass sie nicht, wie Mach u. a. annehmen, die letzten Elemente des Wirklichen vorstellen, also nicht das Wirkliche in seiner Totalität sein können. Sie ersieht aus dem Inhalte der Empfindungen, dass diese ein Nachbarsein haben müssen, und sucht weiters dieses ihr Verhältnis zu ihrem Nachbarsein zu erschliessen. Dieses Verhältnis (wie

die Inhalte, die in diesem Verhältnisse stehen) lässt sich nicht zeichnen, wie die Verhältnisse der Räume, weil es selbst nicht Verhältnis von Räumen, weil es selbst nicht Verhältnis von Aussendingen ist; — Empfindungen, Ich u. dgl. kommen uns unter dem, was wir äussere Dinge nennen, niemals vor. So wie aber die geometrischen Wahrheiten auch ohne ihre Darstellung, Zeichnung zu deduzieren sind, (die gezeichneten Linien, Figuren, Körper sind blosse Hilfsmittel zum Festhalten der räumlichen Vorstellungen — in Wahrheit sind alle Linien der Geometrie „Hilfslinien"), so sind auch die metaphysischen Wahrheiten aus den uns unmittelbar gegebenen Realitäten zu erreichen, auch ohne faktisches Aufzeigen. Das Aufzeigen (das Anschauen) muss hier jeder bei sich selbst besorgen durch Hinblick (Aufmerksamkeit) auf die von ihm selbst erfahrenen Realitäten (zunächst die Empfindungen). So wie nun die Deduktionen der Geometrie unbestreitbar sichere sind, auch wenn sie nur aus der blossen Vorstellung der räumlichen Gebilde erkannt werden, wenn man diese Gebilde nur richtig vorstellt; so müssen auch in der Metaphysik bei richtiger Vorstellung, richtigem Perzipieren ihrer Inhalte ihre Deduktionen ebenso ungezweifelt sichere sein. — Bezüglich der Möglichkeit weiterer metaphysischer Aufschlüsse sei noch folgendes bemerkt:

Die angeführten Wahrheiten, dass jeder Punkt des Kreises von einem innerhalb liegenden Punkt gleich weit entfernt sei, sowie die, dass ein Zuwideres nicht allein existieren kann, sind unmittelbare Wahrheiten. Nun kennt aber die Geometrie auch Wahrheiten, die nicht unmittelbar, aber doch aus bestimmten Inhalten heraus (durch Vergleichung mit andern) mit derselben Evidenz gewonnen werden. Z. B. ist der Satz, dass alle drei Winkel eines Dreieckes zusammen zwei rechten Winkeln gleich sein müssen, aus dem blossen Inhalte des Dreieckes (und aus den blossen Begriffen von Seite und Winkel, die im Begriffe des Dreieckes schon enthalten liegen) gewonnen, wenngleich nicht unmittelbar. Ist es nun nicht wahrscheinlich, dass ebenso hinsichtlich der metaphysischen Wahrheiten viele solche, wenn auch nicht unmittelbare

Folgerungen aus ihren Inhalten zu Tage gefördert werden können und zwar mit gleicher Evidenz und Strenge? Doch lassen wir diesen Hoffnungsschimmer vorläufig beiseite. Bleiben wir bei unserem bescheidenen Resultate. Unterziehen wir wie den Inhalt des Aussagenden (der Empfindungen) so auch den Inhalt der Aussage selbst (des Resultates) der eingehendsten Betrachtung.

§ 12.

Das Gebiet dessen, was wir von der Realität, der die Schmerzen wie die übrigen Empfindungen inhärieren, bisher erkannt haben, wollen wir nun seinem ganzen Inhalte und Umfange nach genau präzisieren und abstecken.

Unser Wissen von dieser Realität ist natürlich kein anderes als das Wissen von ihrem Dasein und ihrem Verhältnisse zu ihren Empfindungen. — Aus diesem Verhältnisse wird sich, wie wir gleich sehen werden, ein indirektes Wissen von dem Wesen dieser Realität unmittelbar ergeben. Die Erkenntnis dieses Verhältnisses wird also auch in gewissem Sinne Erkenntnis von dieser Realität hinsichtlich ihres Wesens sein.

Wir sahen: Ein Schmerz, ein Zuwideres ist nur möglich, wenn zugleich eine andere Realität da ist, der er angehört.

Beachten wir diese Realität näher. Ihr Schmerz ist von ihr unabtrennbar d. h. es ist unmöglich, dass ihr Schmerz von ihr isoliert (gleichsam aus ihr herausgeschnitten) für sich allein weiter existieren könnte. (Die Alteration eines Wesens kann nicht sein ohne das Wesen, dessen Alteration sie ist.)

Nun ist auch Schmerz eine Realität, § 4. Aber er kann nicht auf eigenen Füssen stehn. Andererseits aber ist er wieder verschieden, ist er etwas anderes als die Realität, der er angehört. Er ist eine andere Realität als sie. (Wir zeigten ja, dass sofern er da ist, eine andere Realität da sein muss, der er angehört.) Im Grunde aber sind diese beiden Realitäten mit samt ihrem sonderbaren Verhältnisse zu

einander doch nur eine einzige. Es ist in Wahrheit doch nur ein Wesen da, das, welches den Schmerz empfindet.

In der alten Metaphysik hiess es hierüber: Der Schmerz hat selbst kein Wesen, er ist nicht Substanz, er ist nur eine Qualität, eine Bestimmung des Wesens, das ihn empfindet.

Es gehört aber nicht viel Prüfung und Selbstbesinnung dazu, diese auf den ersten Blick zutreffend erscheinende Anwendung des Begriffes von Substanz mit ihren Qualitäten hier als eine durchaus fehlerhafte zu erkennen. Das Ich (die sog. „Seele") wurde von den vorkantischen Metaphysikern als eine Substanz gedacht, in welcher die Empfindungen und Vorstellungen als Attribute, Qualitäten, Modi u. s. w. dieser Substanz enthalten sind. Diese Begriffe der Qualitäten, Modi sind aber Eines mit den Begriffen, welche wir den äusseren Körpern beilegen. So lehrte z. B. auch Spinoza, das Denken (Kombinieren, Vergleichen von Empfindungsinhalten) sei so ein Attribut des Geistes (des Ichs) wie die Ausdehnung Attribut der Körper. Hier tritt uns aber sogleich die gänzliche Verschiedenheit der sog. Qualitäten des Ichs mit denen der Körper entgegen; und somit auch der Fehler, der dadurch begangen wird, dass man beide „Qualitäten" nicht näher* differenziert.

Nehmen wir Hegels Beispiel: „Dies Salz ist weiss und auch kubisch, auch von bestimmter Schwere u. s. w." Gut, das können wir sagen. Wir können aber nicht sagen: Mein Ich ist weiss, auch süss u. s. w., wenn wir Zucker essen. Denn im Ich sind seine Empfindungen nicht Bestimmungen seiner wie bei der sogenannten körperlichen Substanz. Das Ich ist nicht selbst warm oder kalt, süss oder bitter (auch nicht ein Teil desselben ist es), wie wir von einer Bleikugel sagen: sie ist ausgedehnt, schwer, rund. Denn die Empfindungen im Ich sind keine Bestimmungen des Ichs selbst, wie die Attribute und Qualitäten der Körper Bestimmungen dieser selbst sind. Die Empfindungen sind vom Ich unterschiedene, verschiedene Realitäten, während

* Die Unterscheidung von sog. äusseren und inneren Qualitäten ist völlig nichtssagend.

jene Attribute und Qualitäten der Körper diese erst mit ausmachen.

Während also Attribute, Qualitäten und Modi Bestimmungen der körperlichen Substanz als solcher sind, ist die Empfindung ein das Ich nicht im mindesten Bestimmendes.* Ja das Ich stellt seine eigenen Empfindungen als ein ihm selbst fremdes (anderes) sich selbst gegenüber; sei es als etwas, das es will (als Lust) oder das es verabscheut (Schmerz), sei es als etwas, nach dem es sich orientiert. (Sinnesempfindungen und deren Komplexe.) Es unterscheidet seine Empfindungen als von sich selbst dem Subjekte Verschiedene, Andere, als Objekte, die es perzipiert — ungeachtet dessen, dass diese Objekte doch wiederum nur „unzertrennliche Stücke" von ihm sind.

Anmerkung. Dass auch die Vorstellung von Qualitäten, welche der sogenannten körperlichen Substanz inhärieren sollen, eine widerspruchsvolle ist, haben ganz besonders Hume und Hegel dargetan. Den Grund dieser Widersprüche werden wir genau einsehen im § 22. Doch gehört dies noch nicht hierher. Hier haben wir nur einzusehen, dass die gangbare Vorstellung von körperlichen Qualitäten auf die Empfindungen nicht angewendet werden darf.

Wir sahen also: die Empfindung ist ein dem Ich Fremdes und doch von ihm unzertrennlich, also zugleich sein Eigen.

Demnach ist der richtige Begriff der Empfindungen hinsichtlich ihres Verhältnisses zur Ichrealität der Hegel'sche Begriff des aufgehobenen Momentes. „Aufgehoben", wie Hegel ausdrücklich hervorhebt, in dem doppelten Sinne von Aufbewahrt- und Untergegangensein. In letzterem Sinne ist die Empfindung im Ich insofern aufgehoben, als sie kein Sein und Wesen für sich hat, also mit dem Ich steht und fällt. Sie als solche ist ja eigentlich nicht, sondern nur das Ich, das sie empfindet.** (Wir können nicht sagen: Es ist

* Eine Modifikation ist eine Bestimmung, die der körperlichen Substanz entweder anhaftet oder Wirkung derselben ist auf andere Körper. Empfindung des Ich aber ist weder dem Ich anhaftende Bestimmung noch Wirkung desselben auf andere Wesen.

** Es gibt in der Welt nirgends bloss Schmerzen als solche, sondern nur schmerzempfindende Ichrealitäten.

Empfindung da, wie: es blitzt, sondern ein Ich empfindet.) In ersterem Sinne ist sie aber doch vorhanden, und zwar als eine vom Ich verschiedene (andere) Realität; — auch nicht etwa als blosser Teil derselben. Denn das Ich ist etwas ganz anderes als sein Schmerz u. s. w. Es ist nicht selbst Schmerz, süss, es hat nur Schmerz, die Empfindung süss. Ja, das Ich und sein Schmerz kehren sich gegen einander, gehen gleichsam auf einander los. Der Schmerz kehrt sich gegen das Ich (alteriert es, greift es sozusagen an) und das Ich kehrt sich ebenfalls gegen den Schmerz (es wehrt sich gegen ihn, perhorresziert, verdammt ihn). So verschieden sind sie, dass sie sich gegen einander kehren, also nicht nur andere, sondern geradezu Feinde von einander sind.

Anmerkung. Die Bezeichnung „Zustand", welche wir den Empfindungen zum Unterschiede von den Qualitäten und Modis der äusseren Gegenstände beilegen, ist gleichfalls völlig nichtssagend. Denn wir sprechen ebenso von Zuständen des Ichs wie von Zuständen der Aussendinge. Wir reden vom Schmerze als einer Schädigung des Ichs ebenso wie von der Schädigung, Beschädigung eines Gebäudes, seinem elenden „Zustande" u. dgl. Aber man sieht alsbald, dass der solchermassen gebrauchte Begriff „Zustand" oder „Schädigung" nur von den Zuständen des Ichs hergeleitet, hier in übertragener, figürlicher Bedeutung auftritt. In Wahrheit ist der Zustand eines Aussendinges blosses Verhältnis seiner (d. i. eines Konglomerates) zu seinen Teilen; also blosses Verhältnis, blosse Beziehung, aber keine Realität, kein Inhalt. Und folglich steht diese Schädigung (inhaltlich) nicht dem Ganzen gegenüber als ein fremdes, auf das es sich bezieht, das es von sich unterscheidet — wie das Ich, das sich gegen den Schmerz wehrt. Mit einem Worte: Die Schädigung ist hier nicht Objekt gegenüber dem Geschädigten. Z. B. das Verwittertsein eines Felsens, eines Gebirges. (Die Schädigung ist hier blosses Verhältnis des Konglomerates zu seinen Teilen, blosse Beziehung, also blosse Abstraktion, aber kein Inhalt, keine Realität, in keiner Hinsicht.) Wenn wir ferner sprechen

von dem Zustande, der Schädigung einer Maschine, selbst eines Organismus (wenn wir nur von dem Ich, dessen Organismus es ist, absehen) — so ist es ebenfalls nur eine Abstraktion; nämlich der Unterschied vom Gegenstand und seiner Schädigung ist hier entstanden durch blosse Abstraktion und zwar durch Vergleich des Gegenstandes mit seiner Idee (d. i. sozusagen mit dem Begriff des unversehrten Gegenstandes). Nicht im Gegenstande selbst liegt der Unterschied seiner und seiner Beschädigung, sondern in unserem darüber reflektierenden Geiste (Ich). Noch weniger aber steht seine Schädigung dem Gegenstande gegenüber als ein ihm Fremdes (wenngleich Unabtrennbares). Der geschädigten Maschine steht ihre Schädigung nicht gegenüber oder entgegen; sie steht gegenüber nur der Idee der (guten) Maschine, d. h. wir stellen sie (vergleichsweise) gegenüber. Auf dass der Maschine selbst ihre Schädigung als solche gegenüber stehe, würde erfordert, dass die Schädigung aus einer blossen Abstraktion, einem blossen Verhältnis, ein Inhalt (Objekt, Schmerzensempfindung) werde und die Maschine ein Wesen, das diese Schädigung nicht nur hat, trägt (in sich aufbewahrt hält), sondern sie ebenso erträgt, d. i. überwindet, in sich absorbiert, tilgt.

Kurz: Wir können das den Schmerz leidende Ich sowohl ohne diesen als auch ihn mitinbegriffen das **ganze Ich,** das Ich schlechthin nennen. Er gehört zu ihm, da er von ihm unabtrennbar ist, andererseits gehört er aber ebensosehr nicht zu ihm, da nicht auch er, sondern nur das Ich Schmerz leidet. Also: Das Ich hat ein von sich Unterschiedenes (ein anderes als es selbst ist), in sich und dieses ist doch von ihm unabtrennbar, d. i. Eines mit ihm. Mit Hegels Worten: „Das Subjekt ist die Einheit seiner und seines Andern", das Ich ist die Einheit seiner selbst und seines Objektes (der Empfindung). Die Einheit wird durch ihr Anderes ebensosehr unterbrochen als nicht unterbrochen. Die Einheit enthält den Unterschied, kehrt aber aus diesem ihrem Unterschiede als ihrem Eigen in sich selbst zurück. Der Unterschied (das Objekt, die

Empfindung) ist in der Einheit, im Subjekte, aufgehobenes Moment.*

Dieser Begriff des aufgehobenen Momentes, man kann sagen der Grundbegriff des Hegelschen Systems, ist wie wir hier gesehen, der erste Grundbegriff der exakten metaphysischen Wissenschaft. Denn er betrifft das Dasein oder richtiger die Daseinsform der Grundsteine unserer Erkenntnis, d. i. der Empfindungen und damit auch aller unserer reproduzierten und kombinierten Empfindungen, d. i. Vorstellungen und Gedanken. Dieser Begriff ist nicht nur für die Metaphysik condicio sine qua non, sondern muss auch als ein Grundbegriff der wahren Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie erkannt werden. Wie will man denn ohne Erkenntnis des wahren Verhältnisses von Empfindungen (erkannten Inhalten) einerseits und Ichrealität (dem Erkennenden) andererseits darüber ins Reine kommen, ob und wie wir Dinge überhaupt erkennen, zunächst untersuchen, ob etwas Erscheinung (Objekt = aufgehobenes Moment) oder Ding an sich ist, ja den Sinn dieser Unterscheidung nur feststellen? (Vgl. die von uns dargelegte Halbheit der Kantschen Erkenntnistheorie § 26). Zunächst aber ist dieser Begriff ein rein metaphysischer und zwar der erste metaphysische Grundbegriff.

* Die Einheit seiner selbst und seines „Unterschiedes", d. i. seines von ihm (dem Ich) Verschiedenen. Bei der sogenannten körperlichen Substanz sind ihre Attribute, Qualitäten, Modi, Zustände nicht ein von ihr Verschiedenes, sondern ihre eigene Bestimmung, z. B. die Kugelform nicht verschieden von der Bleikugel, sondern ihre eigene Bestimmung. Noch weniger aber sind ihre Attribute u. s. w. ihre Objekte.

Auf obige Anmerkung verweisend, können wir zwei Hegelsche Gedanken in ihrer Trefflichkeit hier vollständig würdigen; einmal, wenn er sagt, dass „etwas nur dadurch Leben habe", ein Ich sei, „dass es die Kraft hat, den Widerspruch (die Schädigung, den Schmerz) in sich zu überwinden und auszuhalten", d. h. dass die Schädigung nicht seine eigene Bestimmung ist wie bei (beschädigten) Gegenständen der Aussenwelt; ein andermal, wenn er den Begriff, die Begriffe überhaupt als ein vom menschlichen Geiste (Ich) nach seinem Ebenbilde Geschaffenen erkannt wissen will, indem er im dritten Buch seiner Logik Begriff und Subjekt identifiziert. — Wenn wir sagen: ein Gebäude „leidet", so ist es sein Begriff, der von uns als Seele, als Subjekt gedacht, personifiziert wird.

Ohne ihn ist, wie hier einzusehen, Metaphysik als strenge Wissenschaft so wenig möglich als wie die Geometrie ohne richtige Bestimmung und Anwendung der Begriffe (Vorstellungen) Punkt, Linie, Fläche, Körper u. s. w.

§ 13.

In der Wissenschaft der Metaphysik ist, wenn sie eine exakte und in ihr ein wirklicher Fortschritt möglich sein soll, vor allem nötig: Alles uns bekannte Seiende seinem wahren Inhalte nach an sich und damit auch im wahren Verhältnisse zu den übrigen Seinsinhalten zu erfassen und festzuhalten; — abgesehen davon, was diese Inhalte speziell für uns bedeuten, was für einen Wert sie für uns haben; d. h. ob und wie sie zu unserer Selbstbehauptung in der Welt dienlich resp. hinderlich sind. Dieses Absehen, diese Unterscheidung des Inhaltes an sich und seiner Bedeutung für uns muss vollzogen sein. Ähnlich ist es in der Geometrie. Sie betrachtet die räumlichen Verhältnisse als solche, abgesehen von den realen Körpern, abgesehen von einem bestimmten Orte. Es ist in der Geometrie völlig gleichgiltig, ob ich mir eine Kugel als Holz- oder als Goldkugel vorstelle; ja eigentlich darf ich mir nur das Raumverhältnis selbst vorstellen; wenn ich an einer Holzkugel ihre Eigenschaften studiere, so geschieht dies einfach zur Unterstützung der Vorstellung der räumlichen Verhältnisse selbst; das Material, das Holz, davon muss ich absehen. Aus dem Betrachten und Erfassen der räumlichen Verhältnisse selbst ergeben sich die geometrischen Lehrsätze, zunächst aber die Begriffe Seite, Winkel u. s. w. Wer also vom Materiellen nicht absehen, wer davon nicht abstrahieren kann, für den ist keine Wissenschaft der Geometrie möglich. (Punkte, Linien hat noch niemand gesehen, man kann sie also nur durch Abstraktion gewinnen.) Ebenso muss in der Philosophie die Abstraktion, die Unterscheidung alles Seienden, in wie weit es an sich und in wie weit es Sein für uns ist, vorgenommen sein.

Wenn nun aber zur Wissenschaft der Metaphysik hinsichtlich ihres Grundsteins nichts weiter erforderlich ist, was

hat denn dann ihrem weiteren Ausbau bisher so sehr im Wege gestanden? Ganz kurz zu antworten: Dies, dass wir von Haus aus selbst nicht wissen, was nur Seiendes für uns und was Seiendes für sich ist — dass unser Intellekt keinen Antrieb hat, diese Unterscheidung zu machen, (weil die blosse Erfahrung dazu nicht nötigt;) weil er zunächst bloss ein Mittel zu unserer Selbstbehauptung ist und somit uns nur eine Erkenntnis des für uns Seienden liefert. (Alles Erkennen ist Benützen von Daten zur Orientierung, davon ausführlich in den folgenden Abschnitten.) Die Philosophie, die zur Einsicht dieser Wahrheit kam, wurde Erkenntniskritik. Hier geriet sie aber sogleich in den entgegengesetzten Fehler von dem, an welchem bis dahin festgehalten. Sie betrachtete nämlich von da an alles Seiende als blosses Sein für uns und vergass darüber, dass alles Seiende für uns zugleich ein an sich, ein wahrhaft Seiendes oder wie wir es nannten, eine wahrhafte Realität sei. — Die Empfindung ist darum, dass sie Seiendes für uns ist, doch nicht weniger ein wahrhaft Seiendes, eine an sich wahrhafte Realität; sie ist nicht selbständig, sie ist nur aufgehobenes Moment; aber als solches, an sich betrachtet, ist sie wahr und real und macht, wie wir mit Berkeley sagten, einen kleinen Teil im unermesslichen Reiche des Seienden aus. — Hier erkennen wir erst recht die Grösse und den Wert der in § 4 erwähnten und diskutierten Augustinisch-Kartesianischen Konzeptionen.

Zugleich aber schlich sich mit der Einführung solcher Erkenntniskritik noch ein anderer Übelstand ein, und zwar kein geringerer als die Abschneidung eines jeden Weges zur wahren Metaphysik, zur Metaphysik als Wissenschaft. Die Erkenntniskritik, die gerade die Erkenntnis der Wahrheit fördern, ja nur erst möglich machen soll, versperrt ihr in der Tat den Weg. Und zwar folgendermassen. Die Erkenntniskritik beschränkt sich auf die Erkenntnis des Verhältnisses des Erkennens (d. i. des erkennenden Subjektes) zum erkannten Inhalte. Nun lässt sich aber, wie wir gesehen, dieses Verhältnis nur aus den (erkannten) Inhalten selbst

richtig und unzweifelhaft erkennen. Denn nur die erkannten Inhalte sind uns ihrem Ansich nach vollständig bekannt (§ 4), nicht ihr Verhältnis zu den uns unbekannten Realitäten. Über dieses Verhältnis können uns, wie wir hier gesehen, nur die Inhalte selbst aufklären. Darum muss die Wissenschaft der Philosophie mit diesen Inhalten selbst beginnen, bestimmter mit deren Aussagen über ihr Nachbarsein — und damit zugleich über ihr Verhältnis zu ihm; — der Weg, den wir eingeschlagen. Damit ist sie aber sogleich Metaphysik. Metaphysik als Wissenschaft ist sonach das Prius jeder Erkenntniskritik und so auch der Logik. M. a. W. Erkenntniskritik und Logik können als geschlossene, exakte Wissenschaften nur sein, wenn sie gleichsam Momente der exakten Wissenschaft der Metaphysik vorstellen. Kurz: die Grenze der Erkennbarkeit metaphysischer Wahrheiten für unseren Intellekt kann nur gezogen werden, wenn wir schon wissen, wie weit diese Erkennbarkeit reicht, d. i. wenn wir schon metaphysische Wahrheiten (mögen sie positiv oder negativ sein) besitzen. Wir müssen zuvor wissen, ob sich unsere uns bekannten Vorstellungsinhalte mit dem Transszendenten (über dessen Erkennbarkeit wir entscheiden wollen) decken oder nicht. Erst dann können wir sagen, ob und inwieweit unser Intellekt tauglich sei zur Erkenntnis des Transszendenten; wir müssen schon ihre Deckung resp. Nichtdeckung, sowie den Grad derselben eingesehen haben. Über die Deckung aber resp. die Nichtdeckung von Inhalten kann ohne diese Inhalte selbst nichts entschieden werden. Wir müssen die Inhalte (wenigstens negativ erkannt) haben, dürfen also nicht, wie die Erkenntniskritik es tut, von ihnen absehen; wir müssen sie festhalten; wie wir in der Geometrie, um Deckung oder Nichtdeckung von Raumgebilden einzusehen, diese selbst festhalten, zeichnen müssen. Mit einem Worte: Die Erkenntnis kann von dem Wesen dessen, was erkennt, und dem Wesen, das erkannt wird oder erkannt werden soll, nicht abgetrennt werden; wird sie dennoch, wie in der bisherigen Erkenntniskritik, so isoliert, bleibt solche Kritik notwendig unfruchtbar. Hegel hatte

also mit seinem Vorwurfe, — Erkenntniskritik vor der Metaphysik zu treiben, hiesse so viel, als nicht eher ins Wasser wollen, bevor man schwimmen gelernt, — doch nicht so ganz Unrecht. Wir sehen ja, dass sie in diesem Falle sich selbst den Weg zu dem, was sie erreichen will, versperrt.

§ 14.

Nun fragen wir noch einmal: Ist dieses alles, was wir nun hier aus den Inhalten der Empfindungen, zunächst der Schmerzempfindungen, erschlossen haben, wirklich für immer feststehend und unbestreitbar? So wie die mathematischen Wahrheiten? Treten wir noch einmal, nachdem wir den ersten Schritt ins Transszendente gewagt, zurück, untersuchen wir nochmals die Brücke, die sich uns gezeigt hat und die wir betreten, ob sie wirklich unerschütterlich feststeht.

Man müsste den Skeptizismus, dieses kostbare Erbstück der Sophistik, schlecht kennen, wenn man nicht wüsste, wie er sich hier geberden und zu unserem Resultate stellen wird. „Wohlan“ wird er sagen und sich dabei die Miene des wahrheitsliebenden Forschers aufsetzen, die ihm nicht besser ansteht als dem Affen die menschliche Kleidung: „Wohlan, deine Empfindungen, sagst du, geben dir die Wahrheit, dass auch eine Realität da ist, von der sie ihr ganzes Sein und Wesen entlehnen und die zugleich etwas anderes ist als sie, kurz eine Realität, in der deine Empfindungen als blosse Momente ihrer aufgehoben sind. Nun, dass dir deine Empfindungen diese Überzeugung von einem Ichwesen, dem sie angehören, beibringen, das fällt mir nicht ein, zu bestreiten. Jeder Mensch hat diese Überzeugung und auf etwas muss sie sich doch gründen. Aber, ob diese Überzeugung richtig ist, das eben ist's, was ich bezweifle. Es gibt genug allgemein menschliche Überzeugungen, welche die Wissenschaft als nichtig, als Täuschungen aufgedeckt und zerstört hat. Ich zweifle also gar nicht daran, dass unsere Empfindungen uns die Vorstellung einer Ichwesenheit als ihres Trägers vorspiegeln oder, wenn du schon willst bezeugen, uns zu dieser Annahme drängen; aber das wage ich zu bezweifeln, ob diese Annahme richtig und nicht blosse Täuschung ist. Also nur für den, der von vornherein an diese Täuschung glaubt, wer dem glaubt, was ihm seine Empfindungen sagen, nur für den kann ein solcher Beweis aus den Empfindungen heraus stattfinden. Ich aber bin vorsichtig, und glaube niemandem aufs blosse Wort, auch meinen Empfindungen nicht. Was hilft dir also alles Deduzieren aus dem Inhalte der Empfindungen und dein Horchen auf die angeblich so laute Sprache der Empfindungen?“

Wer fühlte sich da nicht versucht, Leuten mit solchen Einsprüchen zuzurufen: „Seid ihr nicht wie die Weiber, die beständig — Zurück nur kommen auf ihr erstes Wort, — Wenn man Vernunft gesprochen stundenlang“?!

Zunächst ist es unbestreitbar, sicherer (wenn es eine grössere Sicherheit gibt) als alle Axiome der Mathematik, dass alle Empfindungen an sich als solche betrachtet, ihrem Sein wie ihrer Qualität nach real und wahr sind. § 4. Da gibt es keinen Irrtum und keine Täuschung. (Noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas et nulla deceptio est.) Wenn also Einer, der sehr leidet, von seinem Schmerze sagte: Es ist nicht Schmerz, so würde er ganz einfach nicht die Wahrheit sagen. Denn die Qualität jeder Empfindung, sofern sie da ist, d. h. der Inhalt derselben ist absolut wahr. Nun ist aber das, was wir als „Aussage“ der Empfindung bezeichnen, ebenso absolut wahr. Denn wir verstehen ja darunter nichts anderes als eben diese Qualität, den Inhalt der Empfindung. Die von uns oft erwähnte Aussage des Schmerzes, dass er nicht für sich allein existieren kann, ist nichts weiter als der von uns empfundene Inhalt, die Qualität selbst. Und diese Qualität ist eben eine solche, welche wir als Zuwidersein, als Zuwideres begrifflich zu bezeichnen übereingekommen sind, d. h. wir subsumieren den Schmerz unter diesen Begriff. (Über die Berechtigung hiezu sogleich im Folgenden.) Nun ist es aber ein eklatanter, unbestreitbarer Widerspruch, sich ein Zuwideres als für sich allein existierend vorzustellen (ohne ein anderes Wesen, das von ihm alteriert wird, dessen Alteration es ist) — ein ebensolcher Widerspruch wie

die Vorstellung eines Dreieckes mit nur zwei Seiten oder eines Kubus mit nur drei Kanten. Ist also ein Schmerz da, so ist auch ein anderes Wesen da, das ihn empfindet, (ein Ich). Denn ist dieses Zuwidersein (der Schmerz) eine wahre Realität (d. h. ist er da,) so ist es eben so wahr, dass er nicht allein für sich existieren kann; genau so, wie wenn ein Dreieck eine wahre Realität ist (d. h. sobald es da ist, obschon auch nur in der Vorstellung — das Vorgestellte ist auch eine wahre Realität, vgl. § 4), es auch nicht als bloss aus zwei Seiten bestehend (als durch zwei Seiten begrenzte Fläche) existieren kann. — Eines ist so wenig zu leugnen wie das andere. Im Begriffe des Zuwideren liegt die Unmöglichkeit des Ansichbestehens genau so wie im Begriffe des Dreieckes die Unmöglichkeit des Begrenztseins durch mehr oder weniger als drei Seiten.

Nun ist aber noch zu bemerken, dass wir, wenn wir den Schmerz unter den Begriff des Zuwideren subsumieren, hierzu zweifellos vollkommen berechtigt sind. Denn der Begriff des Zuwideren ist nur aus den Schmerzen, Unlustgefühlen abgeleitet, zuwider ist synonym mit unangenehm. Der Schmerz aber ist das Unangenehme par excellence. Ebenso wie als ein Zuwideres, Unangenehmes können wir ihn auch als Angriff, als Störung, Schädigung, Beeinträchtigung u. s w. begrifflich bezeichnen. Alle diese Begriffe sind aber nur aus dem Inhalte des Schmerzes abgeleitet und auch auf ihn allein nur im strengsten Sinne anwendbar. Wenn wir z. B. das Zerstört-, Zerschlagenwerden eines Körpers schlechthin Angriffe auf ihn, Beeinträchtigungen seiner nennen, so ist solche Bezeichnung nur eine symbolische; er* wird nach Analogie unseres eigenen Innern als ein seine Selbsterhaltung wollendes, sich fühlendes Wesen aufgefasst (als empfindliches, d. i. solches, das aufgehobene Momente in sich tragen kann). Während das Kind dies noch teilweise bewusst tut (es schlägt z. B. den bösen Tisch, der es gestossen), wissen wir, dass solche Ausdrucksweise nur eine metaphorische ist. Gesetzt auch, wir würden

* resp. seine Idee. Vgl. § 12.

diese Begriffe nicht allein aus den Schmerzempfindungen (Leid, Unlust) abgeleitet haben, so sind sie doch von der Art, dass sie, wenn auch sehr allgemein, für alle Schmerzen stellvertretend gesetzt werden können (dies ist das Charakteristikon aller Begriffe) und dass sich somit auch der Begriff des Schmerzes unter sie subsumieren lässt; d. h. unter diejenigen Realitäten, von welchen der Begriff Zuwidersein u. s. w. abstrahiert wurde, gehören auch die Schmerzen. Dies wird kein Vernünftiger, der unseren Sprachgebrauch kennt, leugnen. Keiner kann leugnen, dass Schmerz ihm ein Zuwideres ist. Keiner wird auf der Folterbank oder Ciceros Worte zu gebrauchen, im „Stiere des Phalaris“ sagen: „Wie süss ist es, wie wenig kümmert es mich“, d. h. wie ganz und gar nicht ist es zuwider. Er würde entweder lügen oder scherzen — wozu aber auch dem frechsten Skeptiker in solchem Falle die Lust vergehen würde — oder er würde mit dem Worte „zuwider“ eine andere stellvertretende Vorstellung (Begriff) verbinden, als die, welche zu verbinden wir in unserem Sprachgebrauche übereingekommen sind. Es ist also unleugbar: Weil die Anwendung des Begriffes „Zuwideres“ auf jeden (realen) Schmerz eine richtige ist, ist auch das, was aus dem Begriffe des Zuwideren mit Notwendigkeit folgt, wenn ein Schmerz real ist, ebenfalls real — nämlich das Dasein einer andern Realität, der er angehört. (Eine Parallele hiezu: Weil die Anwendung des Begriffes „Viereck“ auf jedes Quadrat eine richtige ist, so ist auch das, was aus dem Begriffe Viereck mit Notwendigkeit folgt, wenn ein Quadrat real ist, ebenfalls real — nämlich das Begrenztsein einer Fläche durch vier Seiten).

Zunächst liegt aber die Notwendigkeit des Daseins einer andern Realität selbstverständlich nicht im Begriffe Zuwidersein, im Begriff vom Schmerze, sondern im (realen) Schmerze selbst. In der Empfindung sind nur die Momente ungetrennt, welche das Bewusstsein trennt, d. h. unterscheidet (wie im Dreiecke seine Momente, Seite, Winkel). In der Empfindung ist die Pein des Schmerzes von seiner jeweiligen näheren Qualität Stechen, Brennen u. s. w. nicht abgesondert. Das Be-

wusstsein besondert nur das Allgemeine des Schmerzes, das in allen Schmerzen Vorkommende, welches wir als Unangenehmes, als Qual, wenn es sehr gross ist, als entsetzlich, fürchterlich, schauderhaft bezeichnen. Dieses Allgemeine eben ist es, welches der Begriff Zuwidersein fixiert. Ist nun dieser unser Begriff ein adäquater, d. h. deckt sich die Vorstellung, die er enthält (die wir, wie man gewöhnlich sagt, mit ihm verbinden) mit dem, wovon er abgezogen — was stattfindet, da sie, bloss aus den Schmerzempfindungen gewonnen, das aus allen Schmerzen Herausgehobene, ihnen Gemeinsame enthält (wenn auch in abgeschwächtem Grade, als Reproduziertes) — und wird dieser Begriff wirklich von uns auf das, was er stellvertretend bezeichnen soll, nämlich reale Schmerzen, bezogen d. h. wird er richtig angewandt; dann muss, was er enthält, auch in dem, was er bezeichnet, enthalten sein. Enthält also der richtige und adäquate Begriff des Zuwideren (resp. die Vorstellung des allen Schmerzen Gemeinsamen, welche wir mit diesem Begriff verbinden, d. i. welche seinen Inhalt ausmacht), die Unmöglichkeit, dass solches für sich allein bestehe, so ist diese Unmöglichkeit auch in dem enthalten, was er bezeichnet, nämlich im (realen) Schmerze.

Anmerkung. Unser hier nach dem Begriffe des Schmerzes gefolgertes Argument muss jeden mit der Geschichte der Philosophie nur einigermassen Vertrauten an ein anderes Argument nach Begriffen, an den berüchtigten sog. ontologischen Beweis erinnern. ‚Aus dem Begriff des allerrealsten Wesens folgt notwendig seine Existenz. Darum muss notwendig das allerrealste Wesen existieren'. — Das ist das ganze Argument. Es ist wirklich köstlich! Aber fragen wir, wo liegt der Fehler oder besser der Unsinn? Folgt die Existenz des allerrealsten Wesens auch aus dem Inhalte dessen, worauf sich dieser Begriff bezieht, d. h. ist dieser Begriff ein adäquater? Nein. Denn der Inhalt, die Realität, auf die sich dieser Begriff bezieht, ist eine uns in keiner Erfahrung gegebene, geschweige denn absolut, ihrem wahren Ansich nach direkt bekannte. Ein Widerspruch, dieses Wesen als

nicht existierend zu denken, wäre nur vorhanden, wenn die Realität, auf welche sich dieser Begriff bezieht, uns real gegeben und dieser Begriff von ihr ein adäquater wäre; wenn sie adäquat erkannt würde als eine solche Realität, deren Nichtexistenz eine Unmöglichkeit ist; oder welche nichtexistierend nicht gedacht werden kann. Dann wäre es allerdings ein Widerspruch, sie als nichtexistierend zu denken, so wie den Schmerz als ein Nichtzuwideres oder Selbständiges. Denn wenn in dem richtigen Begriffe, welcher durch adäquate Erkenntnis gewonnen, die Notwendigkeit der Existenz dessen, was er bezeichnet, enthalten wäre, müsste auch die Notwendigkeit der Existenz in dem, wovon der Begriff abgezogen wurde, enthalten sein. (Nach dem Satze der Identität. Vergl. unsere Diskussion.) Aber das ist ja eben die Frage, ob dieser Begriff des allerrealsten Wesens adäquat ist, d. h. ob er von dem, was er bezeichnen soll, wirklich abgezogen, ob er sich wirklich auf dieses, ja ob er sich überhaupt auf ein reales Wesen beziehe. Dies alles kann aus dem blossen Begriffe nicht beantwortet werden. Denn das, was er bezeichnet, kann von uns nicht als real existierend erkannt und noch weniger adäquat erkannt werden. Adäquat und als real existierend können von uns nur unsere Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken als solche erkannt werden. Wäre nun das allerrealste Wesen blosse Empfindung, Vorstellung oder käme es als solches in unseren Vorstellungen vor, dann allerdings wäre bei Erfüllung obiger Bedingungen (dass der Begriff richtig sei, richtig abgezogen von dieser Vorstellung) das Argument des ontologischen Beweises zwingend. Nun kommt es aber nicht in unserer Vorstellung vor, unsere Vorstellung von ihm soll ja nicht das allerrealste Wesen selbst sein, wie unsere Empfindung vom Schmerz der Schmerz selbst ist; — folglich fällt das ganze Argument. Es beweist nichts weiter als, dass wenn ich mir den Begriff eines allerrealsten Wesens bilde, die notwendige Existenz desselben aus diesem Begriffe folgt — wenn ich mir diesen

Begriff bilde. Die notwendige Existenz bleibt dann ein ebenso beliebig, willkürlich oder besser hypothetisch Gedachtes wie das allerrealste Wesen selbst. Die notwendige Existenz gilt dann vorbehaltlich (condicional) unter der Voraussetzung der Giltigkeit dieser Hypothese. Ob ich aber berechtigt bin, diesen Vorbehalt fallen zu lassen, d. h. ob ich berechtigt bin anzunehmen, dass meinem beliebig gebildeten Begriffe in mir ein reales Wesen ausser mir entspreche (welches dieser Begriff nicht falsch, wenn auch nur negativ, indirekt bezeichnet) — darüber gibt mir der von mir in mir gebildete Begriff nicht die mindeste Anweisung, noch weniger, ob dieser Begriff ein adäquater ist, da er sich auf etwas ausserhalb meiner Vorstellungen (ausserhalb meines Ichs) sein Sollendes bezieht, nach dessen „Sollen" ich eben erst frage, d. h. ob es existiert oder nicht. — Denn würde ich danach nicht fragen, so brauchte ich ja das ganze Argument nicht, da dieses erst seine Existenz (ausserhalb meiner Vorstellung) beweisen soll.

So wie nun die gesunde Vernunft unserem Argumente für alle Zeiten zustimmen muss, hat sie auch diesem unsinnigen Argumente seit jeher widersprochen. Dennoch war die strikte Widerlegung nicht leicht, weil die Distinktion, auf die es hier ankommt: Realität eines realsten Wesens als meiner Vorstellung (meines Begriffes) und: Realität eines realsten Wesens unabhängig von aller meiner Vorstellung — nicht scharf genug hervorgehoben wurde. Selbst Kants Distinktion ringt nur nach dieser Unterscheidung, indem er bemerkt, man müsse aus dem Begriffe eines Gegenstandes „herausgehen", um diesem die Existenz zu erteilen. (Seine treffendste Bemerkung ist die, dass ein Dreieck annehmen und die drei Seiten verneinen, ein Widerspruch, die drei Seiten aber samt dem Dreieck verneinen, kein Widerspruch sei.) —

Hier wurden wir durch eine ähnliche Beweisart, nach welcher der ontologische Beweis ringt, die ihm als Ideal vorschwebt, die er aber nicht erreichen kann, zur völligen Aufdeckung seines Fehlers geführt. „Das Licht offenbart sich

selbst und die Finsternis" (Spinoza) und so auch der wahre Beweis sich und den falschen.

§ 15.

Selbstverständlich liegt, wie erwähnt, zunächst nicht im Begriffe, sondern im Schmerze selbst die Unmöglichkeit seines an sich allein Bestehens; diese Unmöglichkeit ist in jeder Schmerzempfindung gegeben wie in jeder Vorstellung eines Dreieckes die Unmöglichkeit seines Begrenztseins durch mehr oder weniger als drei Seiten. (Der empfundene Schmerz als ein für sich Bestehendes ist ein ebensolches Unding als das vorgestellte Dreieck mit mehr oder weniger als drei Seiten.)

Um dies völlig klar und deutlich einzusehen, braucht nur das spezifische Moment des Schmerzes, wonach er nicht allein existieren kann, bestimmter herausgehoben, d. h. es braucht nur die Aufmerksamkeit darauf gerichtet zu werden. (Dieses Moment kommt, weil es in allen Schmerzen vorhanden ist, deshalb natürlich auch in dem aus allen Schmerzen Herausgehobenen, ihnen Gemeinsamen, d. i. in dem Allgemeinbegriff „Zuwidersein" vor.)

Dieses spezifische Moment können wir sprachlich am besten bezeichnen d. i. mit Hilfe der Sprache am deutlichsten darauf hinweisen, wenn wir sagen: „zuwider, aber einem andern zuwider als sich selbst"; oder: „Beeinträchtigung, aber nicht Beeinträchtigung seiner selbst, sondern eines anderen."

Die Philosophie veranlasst uns, dieses spezifische Moment mit Hilfe der Aufmerksamkeit herauszuheben, so wie die Geometrie uns z. B. veranlasst, aus der Vorstellung des Kreises das spezifische Moment des „gleich weiten Abstandes von einem innerhalb liegenden Punkte" eigens herauszuheben. Der Naturmensch, der nicht acht hat auf diese spezifischen Momente, für den gibt es keine Wissenschaft der Geometrie; — so wie für den, welcher die spezifischen Momente seiner Empfindungen nicht heraushebt (sei es dies nicht kann wie der Naturmensch oder nicht will wie der Skeptiker), keine exakte Wissenschaft der Metaphysik möglich ist.

Zunächst liegt also das spezifische Moment des Schmerzes: „einem andern als sich selbst zuwider“ in jeder einzelnen Schmerzempfindung; sie liegt, nochmals zu erwähnen, im Begriffe des Schmerzes (Zuwideren) nur insofern, als der Begriff des Schmerzes die adäquate Vorstellung* alles dessen enthält, was allen einzelnen Schmerzen gemeinsam ist, was in allen Schmerzempfindungen vorkommt.

Dasjenige spezifische Moment des Schmerzes, wonach er nicht allein existieren kann, ist es nun, welches der Begriff „zuwider, aber einem andern als sich selbst zuwider“ fixiert. Streng genommen ist also dieser Begriff eine speziellere Determination des allen Schmerzempfindungen Gemeinsamen als der Begriff Schmerz, Zuwidersein; er hebt nur ein Moment, (einen ideellen Teil,) das in allen Schmerzempfindungen (allem Zuwidern) wesentlich vorkommt, näher heraus. Ebenso wie der Begriff (resp. die Bestimmung) des gleich weiten Abstandes aller Teile einer Linie vom Mittelpunkte ein spezifisches Moment aus der allgemeinen Vorstellung „Kreis“ näher heraushebt; in beiden Fällen ein solches Moment, welches allen (Schmerzen resp. Kreisen) spezifisch ist, welches allen wesentlich ist, das Wesen derselben ausmacht.

Es ist auch dieser Begriff des gleich weiten Abstandes u.s.w. nur ein speziellerer Begriff als der des Kreises; er hebt ebenfalls nur ein Moment heraus. Kreis ist zunächst nur die Vorstellung einer in sich geschlossenen Linie von einer Krümmung, welche kontinuierlich mit grösstmöglichster Regelmässigkeit vor sich geht. Der gleich weite Abstand aller seiner Teile vom Mittelpunkte ist nur ein Moment des Kreises, allerdings ein wesentliches, ihn ausmachendes — da er ja auf diese Weise entstehend gedacht werden muss. (Durch Bewegung einer Linie, welche alsdann mit dem gleich weiten Abstand zusammenfällt, von einem Punkte aus.)

Es ist hier in beiden Fällen eine nähere Determination des Wesens, d. i. ein spezifisches Moment desselben. — Dass ein Zuwideres einem Etwas zuwider sei und dass dieses Etwas

* wenn auch in abgeschwächter Intensität. Vgl. die folgende Anmerkung.

ein anderes sei als es (das Zuwidere) selbst, ist nur eine nähere Determination des Begriffes Zuwider d. i. alles dessen zugleich, was wir „zuwider“ nennen ebenso wie der gleich weite Abstand eine nähere Determination der mit grösster Regelmässigkeit gekrümmten Linie ist. Diese nähere Determination oder, wie wir es nannten, das spezifische Moment, ist vom Ganzen nicht abtrennbar und wenn das Ganze existiert, (Schmerz, Zuwideres resp. Kreis,) so existiert auch das spezifische Moment und umgekehrt. In der Empfindung Schmerz wie in der Vorstellung Kreis sind diese Momente ungetrennt und untrennbar, — diese Momente, welche die Aufmerksamkeit trennt, ideell abscheidet, für sich betrachtet.

Allerdings den Kreis kann man sich aufzeichnen, d. i. er kann in der äusseren Anschauung dargestellt, sein spezifisches Moment des gleich weiten Abstandes angeschaut werden, wenngleich nur als Ideelles. Der Schmerz mit seinem spezifischen Moment „einem andern als sich selbst zuwider“ kann es nicht, dafür aber kann er viel unmittelbarer (wie man sich ausdrückt in der „inneren Anschauung“, insofern er nicht unter äusseren, unter den Aussendingen vorkommt) aufgefasst werden, aber mit ebensolcher Bestimmtheit, als ein ebenso völlig Bestimmtes. Wenn der Schmerz auch nicht unter den Aussendingen zu finden ist, nicht in der äusseren Anschauung dargestellt werden kann, so ist er doch (seinem Wesen, seinem spezifischen Momente nach) nicht minder scharf, klar und deutlich zu perzipieren als das was er ist. Er ist als Vorstellung (Empfindung) nicht repräsentativ, dafür aber aggressiv, als Objekt (aufgehobenes Moment) vollkommen scharf (wenn auch nur ideell!) geschieden vom Subjekte, da er ja Feind des Subjektes ist. Und an Realität steht er auch keiner andern Vorstellung nach, seine Realität kann leider oft eine nur zu sehr reale, „überwältigende“ sein.

Wer leugnen wollte, dass Schmerz zuwider, und zwar einem andern als sich selbst zuwider ist, der muss zugleich auch leugnen, Schmerz zu kennen,* d. i. jemals einen Schmerz

* Wenn man auch sagt, dass der Schmerz in der Vorstellung (als Reproduktion, Erinnerung) vollständig abgeblasst sei, so kann sich

gehabt zu haben — wenn anders er unseren Sprachgebrauch versteht oder verstehen will, d. i. mit demselben Worte das bezeichnet, was wir in der Sprache zu bezeichnen übereingekommen sind, widrigenfalls er nur dieses Übereinkommen umstösst. Ebenso wie wer leugnet, dass die Kreislinie vom Mittelpunkte überall gleich weit entfernt sei, leugnen muss, je die Anschauung bezw. Vorstellung eines Kreises gehabt zu haben oder ebenfalls unser allgemeines (sprachliches) Übereinkommen umstösst.

Ebensogut kann einer sagen: „Ich habe nun einmal die Vorstellung eines Kreises nicht, kann mir sie nicht bilden. Beweise mir doch, dass ich sie habe! Zeichne immer auf der Tafel Kreise, beweise mir, dass ich sie sehe! Das kannst du nicht. Also kannst du mir auch die Lehrsätze vom Kreis so gut wie die ganze Geometrie nicht beweisen — deine Wissenschaft, die du als so eminent evidente, deren Wahrheiten du so als über allen Zweifel erhabene preisest — das alles erkenne ich nicht an.“ Wir sehen also, dass die Skepsis durchaus nicht auf Metaphysik oder Philosophie überhaupt beschränkt ist. Sie hat sich nur deshalb mehr an die Philosophie als an die anderen Wissenschaften herangewagt, weil derselben bisher mehr denn jeder andern Wissenschaft die

dies nur auf das Moment der Intensität beziehen, was auch bei jeder anderen noch so deutlich und klar erinnerten Empfindung (Vorstellung) der Fall ist. Aber sein spezifisches Moment, das wir als solches herausheben, muss qualitativ völlig klar und deutlich perzipiert, und zwar reproduziert werden. Sonst könnten wir doch z B. bei der blossen Vorstellung „du kriegst Hiebe“, d. i in Wahrheit Schmerzen, nicht vor dem Schmerze fliehen, d. h. sein Auftauchen in uns perhorreszieren; wenn wir nicht schon sein Wesen perhorreszierten. Wenn also, sobald wir die Vorstellung Schmerz haben, etwas da ist, das ihr mit voller Intensität verbundenes Dasein, d. i. die Empfindung Schmerz perhorresziert, so muss auch, wie wir eben gesehen, etwas da sein, das völlig klar und deutlich sein spezifisches Moment perzipiert, d. i. kennt, also als reproduzierte Vorstellung in sich hat. Nur das Dasein von Realitäten, die man kennt, kann man perhorreszieren. Was man nicht kennt, dem gegenüber kann man im schlimmsten Falle nur Misstrauen hegen, muss aber notgedrungen ebenso auf eventuelle angenehme Enttäuschung gefasst sein, kurz kann nicht anders als eine zuwartende Haltung einnehmen.

völlige Exaktheit gefehlt hat. Ja, im Grunde hat die Skepsis bei einer exakt-wissenschaftlichen Metaphysik noch viel weniger zu suchen als bei der Geometrie. Denn diese beginnt schon mit Realitäten, die eigentlich blosse Abstraktionen sind, die Metaphysik aber als eben solche exakte Wissenschaft mit dem unmittelbar Bekanntesten, dem „Sonnenklarsten“, dem „Gewissesten“, „den alltäglichsten Empfindungen“. (Feuerbach.) Sobald aber die Metaphysik exakte Wissenschaft wird, da erscheint auch die Skepsis, die scheinbar vor Wahrheitsliebe strotzende Behutsamkeit in ihrer wahren Fratze, als Karikatur der Wissenschaft, als diabolisch schamlose Widersacherin alles Wissens und zugleich als die traurigste und erbärmlichste Ausgeburt des menschlichen Geistes.

Und weiters könnte er auch noch derartiges schwätzen: „Ich will mir die Vorstellung des Kreises resp. des Schmerzes nicht bilden, auch nicht auf deren spezifischen Momente achten. — Beweise mir zuerst, dass und wozu es gut ist, dass ich mir sie bilde. Auch weiss ich mit dem Allgemeinbegriff Schmerz nichts anzufangen, will dessen spezifisches Moment gar nicht beachten, auch nicht mit dir übereinkommen, Gleiches mit gleichem Namen wie du zu bezeichnen; ich will vielmehr — und das ist gewiss besser, von allen Schmerzen, die ich je gehabt, absehen, sie vergessen.“

Ohne die Verständigung mit Hilfe der Sprache ist freilich keine Geometrie möglich, so gut wie keine Metaphysik und Wissenschaft überhaupt in unserem Sinne. Die Worte sind blosse Zeichen für gewisse Realitäten und deren Momente, das Sprechen selbst ist nur das Zeigen, Aufzeigen, Hinweisen auf die betreffenden Vorstellungen und deren Momente. Unser Sprechen resp. das hier gedruckte Wort: „einem andern als sich selbst zuwider“ ist nur ein solches Hinweisen auf einen bestimmten ideellen Teil, auf ein spezifisches Moment, welches der andere ebenfalls ideell herausheben, welchem er seine Aufmerksamkeit schenken soll; und zwar ist es ein Hinweisen auf denjenigen ideellen Teil, aus dem sich weiterer Aufschluss, zunächst die Unmöglichkeit der Selbständigkeit des betrachteten Ganzen (des Schmerzes) ergibt. Ebenso ist unser

Sprechen: „Gleich weiter Abstand vom Mittelpunkte“ ein solcher Hinweis auf ein ideelles Moment, welches der Vorstellung des Kreises wesentlich ist und daher behufs weiterer Aufschlüsse (Lehrsätze) über den Kreis notwendig zu bilden ist — ohne dieses ideelle Moment ist zunächst schon der Begriff Radius nicht möglich, u. s. w.

Dieser § 15 ist vor allem deshalb geschrieben worden, um dem etwaigen, sich schon bei der Lektüre des vorigen Paragraphen möglicherweise einschleichenden Missverständnisse, die Unmöglichkeit der Selbständigkeit des Schmerzes liege nur in seinem Begriffe, vorzubeugen. Zur Verständigung mit anderen (also hier zunächst für Leser) war es nötig, zunächst vom Begriffe Schmerz auszugehen, also von dem, was mir mit dem andern vollständig gemeinsam ist, genauer: von dem, was ich als ein gleiches habe wie er; — wobei allerdings stillschweigend vorausgesetzt ist, dass er diesen Begriff gleicherweise aus wesentlich gleichen, gleichartigen Empfindungen abstrahiert habe, d. i. aus Schmerzen, die er erfahren. Ebenso wie, wenn wir in der Geometrie vom Kreis ausgehen, es als selbstverständlich voraussetzen, dass der andere eine ähnliche, wesentlich gleiche Vorstellungskraft besitzt, also Linien von kontinuierlich gleicher Krümmung schon aufgefasst, perzipiert hat. Zur Verständigung mit ihm können wir aber doch nicht von diesen einzelnen aufgefassten Linien (resp. erfahrenen Schmerzen), sondern nur von dem all diesen einzelnen Linien (resp. Schmerzen) Gemeinsamen, d. i. dem Begriffe Kreis (resp. Schmerz) ausgehen.

Allerdings, wer leugnet, dass das spezifische Moment: „Beeinträchtigung eines andern“ im Schmerze vorkommt, mit dem ist nichts anzufangen, im täglichen Leben gerade so wie in der Wissenschaft der Metaphysik — wie mit dem nichts zu machen ist, der unser oft erwähntes spezifisches Moment des Kreises leugnen würde. In beiden Fällen müsste er, wie gesagt, auch leugnen, die betreffenden Vorstellungen zu kennen. Er dürfte diese Worte also überhaupt nicht gebrauchen. Wenn ich mit jemandem spreche im alltäglichen Leben, unter anderem auch vom Schmerze,

als etwas Traurigem, nicht für ihn selbst, sondern für den, der ihn leidet, — er also hiemit zugibt, Schmerz zu kennen und damit auch sein spezifisches Moment, der hat dann kein Recht mehr, dasselbe, was er im gewöhnlichen Leben eingesteht zu kennen, zurückzunehmen und abzuleugnen, wenn er Metaphysik wittert; der lügt einfach, um ihr zu entgehen. Was nämlich für das gewöhnliche Leben gilt, gilt ebenso für die Metaphysik; denn die Metaphysik ist geradezu Wissenschaft des Alltäglichsten, sie sucht gerade Aufschlüsse über das alltägliche Leben, über das Wesen (und den Grund sozusagen) unseres Lebens und Daseins in dieser Welt; sie steht deshalb nicht jenseits desselben — sie sucht es nur in seiner Wahrheit und Tolatität zu erforschen — und muss deshalb auch, wenn sie Aufschlüsse über dasselbe erhalten will, mit ihm beginnen und zwar mit seinen allgemeinsten und unbestreitbarsten Tatsachen d. i. den Empfindungen. — Gerade so gut könnte ein Knabe, dem man Geometrie beizubringen sucht, der aber nichts lernen will, seine ganze Vorstellung vom Raum und Dingen im Raume (Körpern) einfach ableugnen. Er würde ebenso lügen, um der Geometrie zu entgehen, wie der Skeptiker, der die Metaphysik flieht.

§ 16.

Die Brücke, die wir betreten, ist also sicher; unser erster Schritt geschah auf dem unerschütterlichen Boden der unbestreitbarsten Gewissheit und Wahrheit. (Gewissheit und Wahrheit sind identisch in puncto unserer bloss an sich und nicht in Beziehung auf ein anderes betrachteten Empfindungen.)

Das Erste, was wir folgern können, ist also dies, dass, wenn Schmerz real ist, (existiert), auch ein anderes real ist, dessen Schmerz er ist. — Wenn wir leiden und sagen: „ich leide“, so ist dieses, was wir mit „ich“ bezeichnen, keine blosse Beziehung, sondern Realität. Das Ich, als ein anderes wie der Schmerz, existiert.

Weiters ergibt sich, dass die Realität des Ich eine höhere (umfassendere) und reichere ist, der Schmerz dagegen niedriger und inhaltsärmer als das Ich. Erstlich ist er nur ein

Stück desselben. Er gehört zum Ich, da er von demselben unabtrennbar ist. Aber er ist nicht das ganze Ich. Zum (schmerzleidenden) Ich gehört nicht nur der Schmerz, sondern auch das Ich als das andere, das ihn empfindet. (Dieses ist sozusagen die Einheit seiner und seines Schmerzes.) Zweitens ist er aber nicht einmal ein Stück des Ich zu nennen. Denn Alles, was (das schmerzleidende) Ich ist, leidet den Schmerz. (Er ist also sozusagen kein Stück vom Wesen des Ich, oder wie wir sagten, nicht Mit-Ich.) Der Schmerz ist sonach in gewissem Sinne nur ein Stück vom Ich, und zugleich noch viel weniger als ein Stück desselben — sowohl ein wirkliches Stück (§ 4) als in anderer Hinsicht gar kein Stück d. h. er ist im Ich aufgehoben in dem doppelten Sinne von aufbewahrt und kassiert (untergegangen). Wir nennen ihn daher aufgehobenes Moment, insofern er ein unzertrennliches Stück sozusagen des Ich und doch zugleich kein Wesensteil desselben zu nennen ist. — Auch wird er ausgehalten von der Ichrealität in dem doppelten Sinne von „überwinden“ (ertragen) und „verköstigen“; dies letztere, insofern er nur durch und vermöge des Ich seiend, (weil ein Zuwideres,) er aber hierdurch seine ganze Realität von der des Ich entlehnt, dieses ihn also gleichsam mit dem Material seines Wesens speist.

Dieser Begriff des aufgehobenen Momentes ist, wie schon erwähnt, der erste metaphysische Grundbegriff, insofern er uns das Verhältnis eines uns direkt völlig bekannten Seienden (der Empfindungen) zu einem uns direkt unbekannten näher oder doch einigermassen charakterisiert.

Diese Charakterisierung ist nun ebenfalls keine direkte, bringt uns keine adäquate Vorstellung von diesem Verhältnisse bei, aber sie lehrt uns, dasselbe indirekt erfassen. Die in diesem Verhältnisse zu einander Stehenden (Ichrealität und ihre Empfindungen) hängen einerseits sozusagen mit absoluter Festigkeit zusammen. — Der Schmerz ist vom Ich unabtrennbar, in dem Sinne, dass er aus diesem gleichsam herausgeschnitten für sich allein als solcher weiter existieren könnte; — andererseits sind sie beide so weit etwas anderes

und von einander abgeschieden, dass die Empfindung nicht als Teil schlechthin oder als Bestimmung des Ich angesprochen werden darf. Die Einheit des Ich mit seinem Andern ist also weit inniger als alle Einheitsverbindungen in unserer Aussenwelt, dennoch aber ist dieses Andere eben etwas ganz und gar anderes, ja fremdes (dem Ich Gegenüberstehendes, Objekt) — im Schmerze sind beide sogar Feinde und im Kampfe mit einander. Dieses Andere, das aufgehobene Moment, ist daher nichts derartiges wie Teil, (Wesensteil,) Bestimmung, Zustand oder irgend eine von äusseren Erfahrungen, aus der Aussenwelt abgezogene Vorstellung oder Begriff.

Mit der Charakterisierung dieses Verhältnisses nun ist aber natürlich auch das Ich selbst, (seinem Wesen nach,) wenigstens teilweise, indirekt für uns mit bestimmt worden. Denn wir haben es hiemit als eine solche Realität erkannt, der es wesentlich ist, aufgehobene Momente in sich tragen zu können; eine obzwar indirekte, so doch unser Wissen erweiternde und bereichernde Erkenntnis; eine Bestimmung, die wir nicht von äusseren Körpern abgezogen und von der wir daher vorläufig auch nicht wissen, ob sie auf diese (Materie) angewendet werden darf. Sie ist rein nur aus dem Inhalte der Empfindungen unmittelbar erschlossen und zwar aus dem allgemeinsten, wesentlichsten Inhalt aller Erfahrung, nicht aus irgend einer bestimmten Erfahrung (Naturerscheinung, Experiment) selbst gewonnen, also kein empirischer, sondern metaphysischer Begriff.

Die übrigen Einwände, dass vielleicht unsere übrigen Empfindungen nicht derselben Realität inhärieren u. dgl., haben wir schon im früheren (§ 10) hinlänglich widerlegt.

§ 17.

Aus dieser gewonnenen indirekten Wahrheit ergeben sich für uns mit Leichtigkeit noch weitere wertvolle, wenngleich an sich nur negative Aufschlüsse über die Ichrealität selbst und ihr Wesen.

Zunächst steht fest, dass das Ich, dem der Schmerz inhäriert, nicht eine Mehrzahl absolut getrennter, von einander verschiedener isolierter Wesenheiten sein kann. Die Realität, die den Schmerz trägt, muss eine sein, — mag diese ihre Einheit noch so relativ, der Zusammenhang der Realitäten, aus denen sie möglicherweise besteht, ein noch so loser und geringer sein. Denn zwei oder mehreren von einander völlig abgeschiedenen Realitäten kann nicht ein und dasselbe von ihnen „unabtrennbare Stück" angehören. Das einem Wesen inhärierende Zuwidersein steht und fällt mit der Realität dieses Wesens — es ist ja aufgehobenes Moment in ihm — ohne Rücksicht auf ein anderes, von diesem getrenntes Wesen. Ein Moment, das in einem Wesen aufgehoben ist, kann es nicht zugleich in einem andern sein. Kurz: Nur ein Wesen (ein, nicht mehrere Ich) kann einen und denselben Schmerz empfinden — was jedem Menschensinne a priori klar und über allen Zweifel erhaben ist.

Dieses eine Wesen, seine Einheitlichkeit mag noch so relativ sein als sie will, es mag zusammengesetzt, lose verbunden u. s. w. sein; so muss doch die Einheitlichkeit so weit vorhanden sein, dass dieses Wesen von anderen, welche diesen Schmerz nicht empfinden, unterschieden werden kann und auch unterschieden ist; wenigstens ideell unterschieden, unterbrochen. Wäre dies letztere nicht der Fall, so würden natürlich diese andern Wesen denselben Schmerz mitempfinden, folglich (in Hinsicht auf diesen Schmerz) mit jenem ersteren Wesen eine Einheit, ein Ich, eben das diesen Schmerz empfindende (eine) Ich ausmachen.

So viel steht somit fest: Was für eine Einheit unsere Ichrealität ist, das wissen wir nicht; wohl aber ist es unbestreitbar, dass diese Einheit, mag sie sich auch in andere Realitäten kontinuieren, d. h. mit anderen irgendwie zusammenhängen, doch eine gewisse ideelle Abgeschiedenheit von ihnen besitzen müsse. Es ist sicher, dass, wenn ich frei von Schmerzen bin und doch zugleich irgendwo Schmerzen existieren, diese einem anderen Ich als dem meinigen, und zwar einem von dem meinigen wenigstens ideell geschiedenen Ichwesen inhärieren müssen. — Dass die Icheinheit kein ἄπειρον im Sinne der Alten ist, zeigt sich am besten daran, dass sich das Ich gegen den Schmerz wehrt, sich gegen ihn kehrt, nach dem Ausdrucke unserer sinnigen Muttersprache „sich zusammennimmt."

Anmerkung. Auch für den Fall, dass mein Ich und ein Nicht-Ich (d. i. zunächst ein anderes Ichwesen, das meine Empfindungen nicht empfindet), nicht absolut geschieden sein sollten, so haben sie doch, wie leicht einzusehen, sozusagen „selbständige Zentra". Z. B. Ein Ich empfindet nicht den Schmerz des anderen, d. h. bildlich gesprochen, die Empfindungen beider konvergieren nicht nach demselben Zentrum. Der Schmerz des einen Ich geht ein anderes Ich nichts an, d. h. trifft es nicht. Aber das Ich und der von diesem empfundene Schmerz gehen einander gar sehr an. Ersteres leidet unser diesem, dieser aber kann wieder nicht ohne das Ich bestehen. Diese nur ideelle Geschiedenheit ist in beiden Fällen (die zwischen dem Ich und seinem Schmerz und die möglicherweise zwischen zwei verschiedenen Ichwesen bestehende) doch gar sehr verschieden. Populär gesprochen: Ideelle Geschiedenheit und ideelle Geschiedenheit sind (in beiden Fällen) nicht dasselbe. Sie muss obzwar beidemale eine ideelle, doch zugleich eine ganz anderartige sein.

Dies vorläufig über das Verhältnis einer Ichrealität zu jenen Wesenheiten, mit denen sie möglicherweise, obzwar nicht unterschiedslos zusammenhängt. Ganz dasselbe ist zu sagen über das Verhältnis der Einheit oder besser Ganzheit unseres Ichs zu jenen Realitäten, aus denen es möglicherweise besteht, quasi zusammengesetzt ist. Mag das Ich auch in diesem Sinne irgendwie zusammengesetzt sein, gleichsam aus mehreren zusammenhängenden Realitäten bestehen, so steht doch fest, dass dieser Zusammenhang ein so inniger ist, dass das Ich (den Empfindungen gegenüber, die es hat) als eine vollkommene Einheit angesprochen werden muss.* Denn das, was leidet, ist Ich und sonach leidet das ganze Ich, das

* Für den Fall, dass unser Ich wirklich eine aus mehreren Substanzen gleichsam zusammengesetzte Substanz vorstellen sollte, so müssten doch eben diese Substanzen alle zur Ganzheit verbunden sein. Sonst könnte das Ich keine einheitliche Realität sein, wie wir aus den Empfindungen wissen. Was als wesenhafte Realität vieles in sich befasst, muss obgleich zur Ganzheit aus Teilen vielleicht nur zusammengesetzt, doch eben aus solchen Teilen zur Ganzheit zusammengesetzt, eine Ganzheit sein.

Zunächst steht fest, dass das Ich, dem der Schmerz inhäriert, nicht eine Mehrzahl absolut getrennter, von einander verschiedener isolierter Wesenheiten sein kann. Die Realität, die den Schmerz trägt, muss eine sein, — mag diese ihre Einheit noch so relativ, der Zusammenhang der Realitäten, aus denen sie möglicherweise besteht, ein noch so loser und geringer sein. Denn zwei oder mehreren von einander völlig abgeschiedenen Realitäten kann nicht ein und dasselbe von ihnen „unabtrennbare Stück" angehören. Das einem Wesen inhärierende Zuwidersein steht und fällt mit der Realität dieses Wesens — es ist ja aufgehobenes Moment in ihm — ohne Rücksicht auf ein anderes, von diesem getrenntes Wesen. Ein Moment, das in einem Wesen aufgehoben ist, kann es nicht zugleich in einem andern sein. Kurz: Nur ein Wesen (ein, nicht mehrere Ich) kann einen und denselben Schmerz empfinden — was jedem Menschensinne a priori klar und über allen Zweifel erhaben ist.

Dieses eine Wesen, seine Einheitlichkeit mag noch so relativ sein als sie will, es mag zusammengesetzt, lose verbunden u. s. w. sein; so muss doch die Einheitlichkeit so weit vorhanden sein, dass dieses Wesen von anderen, welche diesen Schmerz nicht empfinden, unterschieden werden kann und auch unterschieden ist; wenigstens ideell unterschieden, unterbrochen. Wäre dies letztere nicht der Fall, so würden natürlich diese andern Wesen denselben Schmerz mitempfinden, folglich (in Hinsicht auf diesen Schmerz) mit jenem ersteren Wesen eine Einheit, ein Ich, eben das diesen Schmerz empfindende (eine) Ich ausmachen.

So viel steht somit fest: Was für eine Einheit unsere Ichrealität ist, das wissen wir nicht; wohl aber ist es unbestreitbar, dass diese Einheit, mag sie sich auch in andere Realitäten kontinuieren, d. h. mit anderen irgendwie zusammenhängen, doch eine gewisse ideelle Abgeschiedenheit von ihnen besitzen müsse. Es ist sicher, dass, wenn ich frei von Schmerzen bin und doch zugleich irgendwo Schmerzen existieren, diese einem anderen Ich als dem meinigen, und zwar einem von dem meinigen wenigstens ideell geschiedenen Ichwesen inhärieren müssen. — Dass die Icheinheit kein ἄπειρον im Sinne der Alten ist, zeigt sich am besten daran, dass sich das Ich gegen den Schmerz wehrt, sich gegen ihn kehrt, nach dem Ausdrucke unserer sinnigen Muttersprache „sich zusammennimmt."

Anmerkung. Auch für den Fall, dass mein Ich und ein Nicht-Ich (d. i. zunächst ein anderes Ichwesen, das meine Empfindungen nicht empfindet), nicht absolut geschieden sein sollten, so haben sie doch, wie leicht einzusehen, sozusagen „selbständige Zentra". Z. B. Ein Ich empfindet nicht den Schmerz des anderen, d. h. bildlich gesprochen, die Empfindungen beider konvergieren nicht nach demselben Zentrum. Der Schmerz des einen Ich geht ein anderes Ich nichts an, d. h. trifft es nicht. Aber das Ich und der von diesem empfundene Schmerz gehen einander gar sehr an. Ersteres leidet unser diesem, dieser aber kann wieder nicht ohne das Ich bestehen. Diese nur ideelle Geschiedenheit ist in beiden Fällen (die zwischen dem Ich und seinem Schmerz und die möglicherweise zwischen zwei verschiedenen Ichwesen bestehende) doch gar sehr verschieden. Populär gesprochen: Ideelle Geschiedenheit und ideelle Geschiedenheit sind (in beiden Fällen) nicht dasselbe. Sie muss obzwar beidemale eine ideelle, doch zugleich eine ganz anderartige sein.

Dies vorläufig über das Verhältnis einer Ichrealität zu jenen Wesenheiten, mit denen sie möglicherweise, obzwar nicht unterschiedslos zusammenhängt. Ganz dasselbe ist zu sagen über das Verhältnis der Einheit oder besser Ganzheit unseres Ichs zu jenen Realitäten, aus denen es möglicherweise besteht, quasi zusammengesetzt ist. Mag das Ich auch in diesem Sinne irgendwie zusammengesetzt sein, gleichsam aus mehreren zusammenhängenden Realitäten bestehen, so steht doch fest, dass dieser Zusammenhang ein so inniger ist, dass das Ich (den Empfindungen gegenüber, die es hat) als eine vollkommene Einheit angesprochen werden muss.* Denn das, was leidet, ist Ich und sonach leidet das ganze Ich, das

* Für den Fall, dass unser Ich wirklich eine aus mehreren Substanzen gleichsam zusammengesetzte Substanz vorstellen sollte, so müssten doch eben diese Substanzen alle zur Ganzheit verbunden sein. Sonst könnte das Ich keine einheitliche Realität sein, wie wir aus den Empfindungen wissen. Was als wesenhafte Realität vieles in sich befasst, muss obgleich zur Ganzheit aus Teilen vielleicht nur zusammengesetzt, doch eben aus solchen Teilen zur Ganzheit zusammengesetzt, eine Ganzheit sein.

ganze Ich wehrt sich gegen den Schmerz. Wem mein Schmerz gleichgiltig ist, das ist nicht mein Ich. Es kann jedoch nicht genug eingeschärft werden, dass die allgemeine Frage nach der Einfachheit resp. Zusammengesetztheit des Ich wesentlich ganz verschieden ist von dem eben gelösten Problem, ob die Empfindungen selbst direkt Teile (Wesensteile) des Ichs vorstellen oder ob das Ich ihnen gegenüber eine selbständige, von ihnen gänzlich verschiedene (andere) Realität sei. Ob das Ich zusammengesetzt ist oder nicht, das wissen wir nicht, wohl aber dies, dass das Ich den Empfindungen gegenüber das einheitliche Material ist, aus dem sie ihre Realität entlehnen, in dem sie aufgehen (in dem doppelten Sinne von Entstehen und Absorbiertwerden, d. i. Untergehen), mit andern Worten, dass somit auch in dem Falle der Zusammengesetztheit des Ich alle Teile desselben Mit-Träger der Empfindungen sind.

Dagegen ist wieder bei der Annahme der faktischen Unteilbarkeit der Ichrealität zu bemerken, dass in diesem Falle noch nicht die absolute Unteilbarkeit oder besser gesagt, die absolute Einheit und Einfachheit derselben sich ergeben würde. Es ist ja völlig unklar, was man sich überhaupt unter diesem einst so viel gemissbrauchten Begriffe denken soll. Schwerlich aber könnte ein absolut Einfaches (d. i. ein Wesen, auf welches die Anwendung dieses dunklen, symbolischen und völlig negativen Begriffs keine falsche wäre) auch nur ideelle Verschiebungen (Teilungen in Subjekt und Objekt) in sich erfahren. Wäre das Ich absolut einfach, können wir mit Buddha sagen, „so folgte auch, dass es sich nicht ändern liesse, doch sehn wir es von Freud und Schmerz ergriffen." (Buddhas Leben von Buddha-Carita. Vers 1371.) Kurz, es sind zwei ganz verschiedene Fragen: ob die Empfindungen vom Ich abtrennbar und ob die event. Teile des Ichs von einander abtrennbar sind. Diese Fragen sind deshalb so ganz verschieden, weil die Empfindungen selbst keine eigentlichen Teile (Wesensteile) des Ichs sind. Ob das Ich in solche Teile (seiner Wesenheit) teilbar ist, darüber können wir, vorläufig wenigstens, nicht das mindeste entscheiden,

da in den Empfindungen nicht der geringste Hinweis darauf liegt.

Ob schliesslich die Icheinheit materiell ist oder nicht, konstant ist oder wechselt, ewig oder nur gewisse Zeit dieselbe bleibt oder beständig wechselt u. dgl.; ob sie ferner so wie unsere Empfindungen dahinschwindet, ob sie dann in diesem Falle immer als die gleiche (eadem essentia) auftaucht oder nicht — darüber geben uns zunächst unsere Empfindungen nicht die geringste Belehrung. Wir wissen nur: Sofern Schmerz (oder Empfindung überhaupt) da ist, ist auch eine einheitliche, selbständige (dem Schmerz gegenüber selbständige) Realität da; eine Wesenheit, welche ebenso eine gewisse einheitliche, wenigstens ideelle Abgeschlossenheit in sich und damit auch solche wenigstens ideelle Selbständigkeit gegenüber etwaigen anderen besitzt. Wir wissen von dieser Tatsache und wissen darum nicht weniger von ihrer Wahrheit als Tatsache, wenn uns auch alle weitere Einsicht in ihre Möglichkeit, d. i. in das Wesen der Ichrealität und seiner Einheitlichkeit und Geschiedenheit von anderen völlig abgeht. Uns muss das Wissen ihrer Wirklichkeit genügen. „Denn wenn bewiesen, dass etwas existiert, so haben wir", sagt schon der alte Kant, „seiner Möglichkeit nach nicht mehr zu fragen".

Anmerkung. Man hüte sich vor dem Irrtum, als ob etwa der Schmerz ein Element des Ichs, mit seinem Auftreten (d. i. mit einer Veränderung in der Ichrealität), auch eine Veränderung im Wesen desselben da sein müsste. Das Auftreten des Schmerzes im Ich ist nicht Auftreten eines neuen Wesenselementes in demselben. Ein solches neu Hinzugekommenes müsste ja gerade, weil früher nicht da, sondern wo anders gewesen, abtrennbar sein. — Eine ganz andere Frage aber ist wiederum die, ob vielleicht der Schmerz nur dadurch möglich ist, dass im Ich neue Wesenselemente auftauchen, welche mit den bisherigen divergieren, kontrastieren; durch deren Kontrast (durch deren wesentliche Unverträglichkeit) die Disharmonie des Schmerzes im Ich entsteht.

Zum Schlusse sei noch kurz auf die Anwendbarkeit der Kategorien Einheit, Einerleiheit, Verschiedenheit und Geschiedenheit u. s. w. hingewiesen. Diese Begriffe sind auf die von uns erwiesene Ichrealität bezw. auf ihr Verhältnis zu anderen Realitäten anwendbar; (seien es nun die eigenen Em-

pfindungen oder vom Ich unabhängige, selbständige Wesenheiten). Denn diese Begriffe sind ja selbst nur aus der erwiesenen Tatsache des Enthaltenseins unserer Empfindungen in einer höheren, sie umfassenden Einheit, welche wir Ich nennen, entlehnt. Ja, wer genau zugesehen, wird erkannt haben, dass in unseren bisherigen metaphysischen Diskussionen zugleich die wahre Ableitung dieser Kategorien, sowie die Notwendigkeit ihrer Entstehung im menschlichen Geiste enthalten ist. Der Begriff einer Einheit, welcher Momente als in ihr aufgehobene inhärieren,* ist nur der Ausdruck der von uns erwiesenen Wahrheit, dass unser Bewusstsein von dem Enthaltensein unerer Empfindungen in einer selbständigen Realität (dem Ichwesen) kein falsches, kein trügliches ist. Dieser Begriff ist ja nicht anderswo her, sondern nur aus dem Bewusstsein von unserem Selbst gewonnen und hat an ihm allein seinen realen Beleg. Die einzige wahre Einheit, die wir kennen, ist das von uns perzipierte Inhärieren unserer Empfindungen in uns, d. i. das indirekte Bewusstsein von unserem Ich, unserem Selbst, „das Selbstbewusstsein, welches durch die unendlich mannigfaltigen Grenzen (innerhalb seiner,) den Inhalt der Empfindungen, Anschauungen u. s. f. nicht unterbrochen wird.“ (Hegel, Logik I. Die reine Quantität.)

Ferner sei noch auf die so häufige, auch eben hier bei Hegel vorkommende Verwechslung von Ich und Ichbewusstsein, von dem Bewusstseienden und dem Bewusstsein (als Abstraktion) aufmerksam gemacht. Wir lesen sehr häufig, namentlich in Lehrbüchern der Psychologie: „Unser Bewusstsein perzipiert.“ Solche Ausdrucksweise ist aber in der Metaphysik zu vermeiden. Denn das Bewusstsein ist nur das Perzipieren von Seite unseres Ichs und das Perzipieren perzipiert begreiflicher Weise nicht selbst. Gerade so gut

* Wie wir sehen werden, der Substanzbegriff, ein Begriff, welcher erst in seiner fälschlichen Anwendung, nämlich auf die äussere Natur, zu einem trüglichen wird, weil daselbst die aufgehobenen Momente (des Ichs) als Bestimmungen der Aussendinge (der sog. körperlichen Substanz) angesehen werden. Vgl. § 22.

könnte man sagen: Das Lesen liest, das Lachen lacht, das Baden badet. — Die gleiche Ungeschicklichkeit begeht man, wenn man, wie es häufig vorkommt, vom „Bewusstsein“, Vorstellen u. s. w. als dem metaphysischen Grundelemente ausgeht. Denn das Bewusstsein, das Perzipieren von Seite des perzipierenden Ich, ist von demselben, wie vom perzipierten Inhalte nicht so ideell scharf geschieden (und darum auch nicht so leicht gesondert zu fixieren) als das Perzipierende (das Ich) vom Perzipierten (der Empfindung). Ja, dieses Unterscheiden des Bewusstseins vom Subjekt so wie vom Objekt ist nur eine Abstraktion — nicht ein ideell selbständiger Inhalt wie die Empfindung grün, bitter dem Ich gegenüber ein ideell von ihm Geschiedenes und Selbständiges ist — und darum völlig ungeeignet, bei ihr den Ausgangspunkt des Philosophierens zu nehmen. Das metaphysische Grundelement ist Inhalt, Realität (Empfindung). Fragen wie: „Was ist Bewusstsein?“ sollen zunächst heissen: „Was ist Empfindung?“ und diese Frage wieder: „Was muss das für eine Realität sein, die Empfindungen hat?“ Antwort: Eine solche, welche reale Momente als aufgehoben in sich tragen kann. Um aber diese Frage so richtig zu stellen, dazu gehört schon freilich die Erkenntnis, dass Subjekt und Objekt nicht blosse Widerspiele, sondern Realitäten sind; dass das Subjekt als das Höhere, Umfassendere zugleich die Einheit des Subjektes und Objektes ist.

Über die weitere Bestimmbarkeit des Wesens, welchem unsere Empfindungen inhärieren.

§ 18.

Wir haben des Langen und Breiten gezeigt, dass aus dem Inhalte der Empfindungen, am eklatantesten aus dem Inhalte der Schmerzempfindungen das Dasein einer Wesenheit folgt, welche (sozusagen ihr nächstes Nachbarsein) die Trägerin der Empfindungen ist; welche Wesenheit zugleich als die höhere Einheit ihrer und der Empfindungen diese als Momente in sich umfasst. Dieses Enthaltensein der Empfindungen in

ihr und ihre zugleich ideelle Selbständigkeit benannten wir der Kürze halber mit dem Hegelschen Terminus des aufgehobenen Momentes. Eine solche Wesenheit können wir füglich „Substanz“ nennen, wenn wir uns, mit Kant zu sprechen, nur „bescheiden“, das Wesen derselben damit nicht im mindesten direkt oder positiv bestimmen zu wollen; oder überhaupt unter einer Substanz mehr oder etwas anderes zu denken, — mit diesem Ausdrucke mehr von einer Wesenheit aussagen zu wollen, als dass sie eben eine solche ist, welche Realitäten als von ihr ideell Geschiedene, als aufgehobene Momente ihrer in sich tragen kann. — Das Wesen einer solchen von uns „Substanz“ genannten Realität ist uns daher auch weiterhin völlig unbekannt und dunkel, wir haben keinen adäquaten Begriff von ihr; wir wissen von ihr nichts anderes, als dass sie eben eine Wesenheit ist, welche in sich Momente aufgehoben hat. Aber dieser Begriff des aufgehobenen Momentes sowie die Anwendbarkeit desselben auf sie haben uns unsere Empfindungen selbst geoffenbart und bewiesen. Die Empfindungen selbst zeigten sich zweifellos als Inhalte, die als solche unmöglich wären, wenn sie nicht in einer von ihnen verschiedenen Einheitsrealität, aufgehoben, getragen würden. (Zunächst die mit Unlust betonten und ebenso die übrigen indifferenten, dass sie unmöglich von uns, demselben Ich, das Schmerz hat, auf gleiche Weise perzipiert werden könnten, wenn sie diesem Ich nicht auf gleiche Weise inhärierten.)

Die Richtigkeit dieses Begriffs und seine Anwendbarkeit auf unser Ich kann somit dadurch nicht im geringsten erschüttert werden, dass dieser solchermassen von uns bestimmte Begriff einer Substanz, seinem direkten Inhalte nach völlig dunkel, eine adäquate Erkenntnis dieser Substanz uns absolut verschlossen ist.

Der weitere Gang unserer Untersuchungen ist uns aus der früheren Darlegung, unter welchen Bedingungen weitere metaphysische Aufschlüsse möglich seien, vorgezeichnet.

Die Gewinnung solcher Aufschlüsse, sagten wir, hängt von der Möglichkeit ab, in den Inhalten unserer Empfindungen Data zu finden, welche unleugbar beweisen, dass sie mit ihrem

Nachbarsein, welches wir nicht wie die Empfindungen direkt kennen und erkennen, kongruent oder inkongruent, ähnlich oder unähnlich sind. Die Empfindungen müssen selbst zeigen, ob die in ihnen liegenden Inhalte auf die ihnen benachbarte Realität anwendbar oder unanwendbar, und zwar, in welcher Hinsicht sie anwendbar resp. unanwendbar sind. Nun ergibt sich aber aus dem Bisherigen unmittelbar die Wahrheit, dass unsere Empfindungen mit demjenigen Wesen, dem sie inhärieren, wesentlich unähnlich und inkongruent sind. Davon soll nun sogleich des Näheren geredet werden.

Fragen wir aber zunächst: Welchen weiteren Wert kann nun dieser Aufschluss in metaphysischer Hinsicht haben? Antwort: Den, dass, wenn es uns gelingt (s. Abschnitt II) zu zeigen, dass die Bestimmung des Ausgedehntseins (eine von Körpern abgezogene Anschauung und Vorstellung) eine solche ist, dass sie nicht angewendet werden darf auf das Ichwesen — weil es einen inneren Widerspruch (den wir im II. Abschnitt aufdecken werden) in sich schliesst, dass ein Ausgedehntes aufgehobene Momente (speziell die Anschauung von ausgedehnten Körpern als aufgehobenes Moment) in sich trage — unser Begriff von allem Ausgedehnten, also auch von der Materie auf das Ichwesen nicht angewendet werden darf. Dann aber haben wir den Phänomenalismus erwiesen, weil dann daraus hervorgeht, dass unser Ichwesen in einer Ordnung der Dinge wurzelt, welche nicht räumlich ist, sondern in einer solchen, wo das Aussereinander des Raumes, der Raum selbst nur aufgehobenes Moment ist. Dann haben wir auch den unkritischen Materialismus widerlegt, sind also von einem der unzähligen (möglichen) metaphysischen Irrtümer und zwar — was viel heissen will — von einem der naheliegendsten, verführerischesten, ja man könnte sagen, von dem uns angeboren natürlichen befreit.

Diese Erreichung metaphysischer Wahrheiten widerstreitet der von Kant gezogenen Grenzbestimmung unserer Vernunft so wenig, (vgl. § 6) dass wir im Gegenteile Kant in seinem Werke „Prolegomena einer jeden künftigen Metaphysik, die

als Wissenschaft wird auftreten können" als den Vater unserer Methode begrüssen dürfen. Unsere Metaphysik, die erste, die mit dem Anspruche eine Wissenschaft zu sein und zwar eine exakte, mit mathematischer Strenge geführte zu sein auftritt, lässt folgendes Kantsche aperçu nun erst im rechten Lichte erscheinen. Kant sagt: „Dass die psychologische Idee" (wir substituieren resp. paraphrasieren hier: Die Tatsache, dass unser Ich eine Substanz in dem oben bezeichneten bescheidenen Sinne sei) „die Unzulänglichkeit der Erfahrungsbegriffe" (sc. Körper, Materie) „deutlich genug zeige" (wir substituieren: Die Unanwendbarkeit dieser Erfahrungsbegriffe auf das Ichwesen, wie im II. Abschnitt bewiesen wird) „und mich dadurch vom Materialismus als einem zu keiner Naturerklärung (sc. hier = Metaphysik) tauglichen Begriff abführe". „So dienen", sagt Kant sogleich weiter, „die transszendentalen Ideen" (recte: die Erkenntnis unseres Ichs als einer Substanz in obigem Sinne) „wenngleich nicht dazu uns positiv zu belehren", (d. h. uns eine adäquate Erkenntnis von unserem Ich beizubringen), „so doch die frechen Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben und dadurch den moralischen Ideen Raum zu verschaffen". (Kant, Prolegomena § 60.)

Doch wollen wir nicht weiter vom sicheren Wege unserer bisherigen Untersuchungen abschweifend, mehr als es zur Orientierung für das Folgende von Vorteil ist, uns solchen verlockenden Ausblicken hingeben. — Die Unanwendbarkeit, Inkongruenz unseres Ichs und unserer Empfindungen, welche wir behauptet, leuchtet nach dem Bisherigen von selbst ein. Obwohl nämlich die Empfindung nur durch und in einer Substanz als Moment derselben möglich ist, so ist sie nichtsdestoweniger, ja gerade deshalb ein von ihr wesentlich Verschiedenes. Beide, d. i. Ichsubstanz und Empfindung können ihre Rollen nie vertauschen. Eine Empfindung kann nie selbst wieder empfinden,* z. B. Schmerz leiden. Und

* Könnte sie es, so wäre sie ein Ichwesen, dann wäre aber ein solches uns direkt adäquat bekannt, wir müssten direkt wahrnehmen, wie

ebenso kann auch umgekehrt das Ich nicht Empfindung eines andern (von ihm vielleicht auch noch so verschiedenen) Wesens sein; — aus dem nämlichen Grunde eben, weil eine Empfindung selbst wesentlich unempfindlich ist, also unser Ich, welches doch empfindlich ist, nicht Empfindung sein kann.

Auf diese fundamentale Verschiedenheit von Ich und Empfindung, von Perzipierendem und Perzipiertem, hatte namentlich Berkeley nachdrücklich hingewiesen. (Vgl. den folg. Abschnitt II.) Selbst Kant, der sich dieser Frage immer nur mit grösster Skepsis und Unaufrichtigkeit genähert, muss doch einigermassen Farbe bekennen: „Denn das versteht sich schon von selbst, dass ein Ding an sich selbst von anderer Natur sei, als die Bestimmungen, die bloss seinen Zustand ausmachen." (Kant, Kritik d. rein. V. 1. Aufl. 2. Paralogism.)

Substanz, (welcher Begriff, wie wir noch sehen werden, seinem Ursprunge und Inhalte kein anderer als der der Ichsubstanz sein kann,) ist etwas von Empfindung wesentlich Verschiedenes. Selbst Hume, der grösste Skeptiker, musste dies zugeben, ja er verfocht diese Wahrheit mit vielem Eifer. Er führte diesen Satz wohl nur an, um zu zerstören, zu skeptizisieren, allerdings in der guten Absicht und Einsicht, eine falsche Anwendung des Substanzbegriffes (auf äussere Objekte) zu zerstören. Dieses berühmte Wort Humes: „Substanz ist etwas von Perzeptionen (recte: perzipierten Inhalten) ganz Verschiedenes", das von diesem Skeptiker nur seiner negativen Seite nach berücksichtigt und angeführt wurde, — derselbe Satz wird hier von uns seinem zugleich positiven Gehalte nach ausgebeutet. — Ein grosser Gewinn, lehrt schon Augustinus, liegt in der Verneinung und Vermeidung des Irrtums, oder wie sich Hegel ausdrückte, dass alles Negative zugleich ebensosehr positiv sei. Dasselbe lehrt auch Kant in seinen Prolegomenen, da er sagt, dass „eine Grenze nicht bloss negativ, sondern ebensosehr positiv sei" und es sonach eine wirkliche Vermehrung der Erkenntnis bedeute, deren der

etwas Momente als aufgehoben in sich tragen kann. Denn alles, was Empfindung ist, ist uns seinem Ansich nach vollständig direkt bekannt. (§ 4.)

Verstand „bloss dadurch teilhaft wird, dass er sich bis zu dieser Grenze erweitert.“ (§ 59.)

Nie und nimmer können Empfindungen Momente aufgehoben in sich tragen, da sie eben selbst nur aufgehobene Momente sind. Sollten sie dies nämlich können, so müssten die aufgehobenen Momente ihnen allein und nicht auch der Ichsubstanz direkt bekannt sein. (Sonst wären sie eben nur aufgehobene Momente der Ichsubstanz und nicht ihre Momente.) Alsdann aber wäre in ihnen etwas, was der Ichsubstanz direkt unbekannt wäre — ein Widerspruch, ein Unmögliches, da die Empfindungen der Ichsubstanz total direkt bekannt sind; weil alles, was uns an einer Empfindung unbekannt wäre, nicht zur Empfindung (zu dem, was wir E. nennen) gehörte. (§ 4 und § 9.)

Ebenso ist es der Ichsubstanz wesentlich, dass sie aufgehobene Momente in sich trägt resp. tragen kann. — Darin besteht ja ihr ganzer Unterschied von den Empfindungen d. h. infolge dieses Unterschiedes wurden wir ja zur Erkenntnis der Ichsubstanz als solcher gedrängt, ihr Dasein als substanzartiges in obigem Sinne anzunehmen gezwungen. — Beide, Ichsubstanz und Empfindung, sind absolut inkongruent, schlechthin inkommensurabel.

Die Empfindungen haben uns also selbst bewiesen, dass ihr nächstes Nachbarsein, das Ichwesen, ein von ihnen gänzlich verschiedenes ist. Der Nutzen, den wir später aus dieser Wahrheit werden ziehen können, wurde schon in diesem Paragraphen angedeutet. Sie selbst wird wieder erst im folgenden Abschnitte II, nämlich durch ihre Vereinigung mit einer andern Wahrheit (und zwar der, dass alle unsere Vorstellung von Körpern, Materie, ein Komplex von Empfindungen resp. ein Auszug aus solchen ist) ihrem ganzen Werte nach ausgeschrotet werden können.

Anhang zum ersten Abschnitt.

Über die Möglichkeit eines Rückschlusses von unseren Empfindungen auf ein Wesen, von dem sie herrühren.

§ 19.

Unser fundamentales Bewusstsein, dass unser Ich mit samt seinen Empfindungen sozusagen nicht allein das Reich des Seienden erfüllt, mit anderen Worten, dass unser Ich nicht allein existiert, dass noch andere Wesenheiten da sind, von welchen in letzter Linie die jeweiligen Empfindungen in unserer Icheinheit herrühren; — dieses Bewusstsein ist, wie jeder aus seiner eigenen (sog. inneren) Erfahrung weiss, ein geradezu überwältigend felsenfestes. Es ist so mächtig, dass im Ernste keiner die Aussagen desselben je auch nur im mindesten bezweifelt, so dass Schopenhauer mit Recht sagen kann, der Skeptiker in dieser Hinsicht bedürfe eher einer Kur als einer Widerlegung.

Woher stammt nun, müssen wir uns fragen, dieses so unerschütterliche Bewusstsein? Wie wir sogleich sehen werden, wiederum nur aus dem Inhalte der Empfindungen. Der Schmerz setzt, so wie ein Wesen, dem er als solcher aufgezwungen wird, ebenfalls eines voraus, von dem er aufgezwungen, im Ich hervorgerufen wird. — Fragen wir ganz kurz: Ist das Ich so wie der alleinige Träger auch der alleinige Erzeuger des Schmerzes?

Zunächst sehen wir, dass ein solcher Erzeuger oder Veranlasser überhaupt da sein muss. Der Schmerz kann nämlich nicht schlechthin „entstehen“, ins Dasein treten, weil er überhaupt nicht schlechthin da sein, d. i. für sich allein existieren kann. — Ein Scholastiker würde sagen: Was nicht *essentia sui* ist, kann auch nicht *causa sui* sein. — Seine Essenz ist zugleich die eines andern, also ist auch sein Dasein und folglich auch sein Ins-Dasein-Treten, seine Tätigkeit (sein Angriff, sein Schädigen) zugleich Tätigkeit eines andern.

Wer ist nun der Veranlasser seines Daseins? Offenbar das Ich nicht, wenigstens nicht in letzter Linie; mit andern

Worten nicht *sua sponte*. Denn dann müsste sich das Ich selbst ihn aufzwingen, das ihn (sich) Aufzwingende sein. Dies aber wäre wieder nur möglich, wenn das Ich dazu gezwungen würde, sich ihn selbst aufzuzwingen. Denn es wehrt sich ja gegen den Schmerz, kämpft gegen ihn, gegen sein Auftreten und Dasein an, würde sich ihn also ohne Zwang nicht aufzwingen. Dieser Zwang (diese Notwendigkeit) kann nun nicht im Ich liegen, wenigstens nicht im Ich allein, da der Schmerz nicht notwendiges Moment* des Ichs ist, mit Spinoza zu sprechen, nicht aus der Definition (dem Wesen) des Ichs folgt.

Befindet sich aber das Ich im Schmerzgefühle in einem Zwange, sich den Schmerz aufzuzwingen oder wird er im Ich von einem andern Wesen aufgezwungen — in beiden Fällen rührt der Schmerz von einem vom Ich Unabhängigen (einem Ding an sich im Kant'schen Sinne) her. Denn auch im ersteren Falle kann der Zwang oder besser die Zwangslage nur durch das (zufällige) Dasein einer bestimmten anderen Wesenheit oder die (zufällige) Position des Ichs zu derselben bedingt sein. — Bedingt nämlich durch eine Realität muss er sein, da er nicht allein existieren kann, da er (der Zwang, die Zwangslage) blosse Beziehung, also Beziehung von Realitäten* ist. Durch das Ich allein kann er aber nicht bedingt sein, da er nicht aus dem Wesen desselben folgt, da er sowie der Schmerz nicht ständig da ist.

Es muss also in jedem Falle ein vom Ich unabhängiges Wesen da sein, ein wenigstens teilweise unabhängiges, von welchem unsere Schmerzempfindungen in letzter Linie herrühren; — welches sie, ganz allgemein gesprochen, in uns

* Oft hat ein Ich einen grossen Schmerz, ein heftigeres Zuwideres, Aufgezwungenes, oft einen kleineren, gelinden. Dieses Mehr (oder Weniger) von Schmerzrealität folgt nicht aus dem Wesen des Ich, da es oft fehlt, wenngleich das Ich da ist.

** Zwangslage, Zwang ist blosse Beziehung, Verhältnis, wie alle Verhältnisse, etwas Sekundäres, setzt Realitäten als ihr Prius, ihre Grundlage voraus. Verhältnisse etc. sind blosse Abstractionen von Realitäten.

hervorruft, uns aufzwingt, welches uns solchermassen (schädigend) affiziert.

Der Begriff des Zwanges ist selbst nur aus dem Zustande, in welchem sich das Ich im Schmerze befindet, abgeleitet. Indem das Ich sich von diesem leidigen Zustande zu befreien sucht, in diesem Suchen nach Befreiung, in diesem Sich-Wehren, Kämpfen hat es zugleich das Bewusstsein, dass es diesen Kampf nicht nur gegen den Schmerz (dieser ist ja nur ideell selbständig!) sondern in letzter Instanz gegen das ihn Hervorrufende führt. Denn den Schmerz als solchen kann das Ich, weil er nicht abtrennbar von ihm ist, eigentlich und im strengsten Sinne nicht los werden.* Nur sein weiteres Hervorgerufenwerden (im Ich) kann sistiert werden. Der Kampf richtet sich in letzter Linie gegen das weitere Hervorrufen, also gegen das Hervorrufende selbst. (Vergl. Abschnitt III.)

Anmerkung. In einem ähnlichen Zwange befindet sich das Ich seinen sämtlichen Empfindungen gegenüber. Es kann in vielen Fällen das Hervorgerufenwerden einzelner verhindern, wie ihrem Entstehen Vorschub leisten, durch gewisses Eingreifen, ja man kann sagen durch blossen Willensakt. Aber es kann dieselben nicht direkt durch seinen Willen verhindern oder hervorrufen. Ich kann z. B. um einen Menschen, eine Gegend nicht sehen zu müssen, verreisen, oder kann, wenn ich sie sehen will, hinreisen, brauche in letzterem Falle, wenn ich dort bin, meine Augen, wenn sie gesund sind, einfach offen zu halten, im ersteren Falle brauche ich sie nur zu schliessen — aber die Empfindung des Sehens, die Wahrnehmung der Gegend kann ich selbst nicht durch blossen Willen verhindern oder hervorrufen. Es ist mir z. B. unmöglich, bei hellem Tageslicht, bei intakten Sinnesorganen und Centren, nichts zu sehen oder etwas anderes zu sehen, als ich eben sehe. Also auch bei den übrigen Empfindungen befindet sich das Ich in einem Zwange, somit sind auch sie von einem Ding an sich im Ich hervorgerufen.

Ganz kurz kann man diese unsere Diskussion im allgemeinen etwa folgendermassen zusammenfassen: Der Schmerz ist ein dem Ich Aufgezwungenes, ihm Aufgedrungenes, gegen das es ankämpft. Wer zwingt ihn auf? Das Ich oder der Schmerz selbst oder etwas anderes? Der Schmerz kann sich

* Nur sofern er kontinuierlich dahinschwindet, wird ihn das Ich los. Er aber „geht" im eigentlichen Sinne nicht von ihm „weg".

Worten nicht *sua sponte*. Denn dann müsste sich das Ich selbst ihn aufzwingen, das ihn (sich) Aufzwingende sein. Dies aber wäre wieder nur möglich, wenn das Ich dazu gezwungen würde, sich ihn selbst aufzuzwingen. Denn es wehrt sich ja gegen den Schmerz, kämpft gegen ihn, gegen sein Auftreten und Dasein an, würde sich ihn also ohne Zwang nicht aufzwingen. Dieser Zwang (diese Notwendigkeit) kann nun nicht im Ich liegen, wenigstens nicht im Ich allein, da der Schmerz nicht notwendiges Moment* des Ichs ist, mit Spinoza zu sprechen, nicht aus der Definition (dem Wesen) des Ichs folgt.

Befindet sich aber das Ich im Schmerzgefühle in einem Zwange, sich den Schmerz aufzuzwingen oder wird er im Ich von einem andern Wesen aufgezwungen — in beiden Fällen rührt der Schmerz von einem vom Ich Unabhängigen (einem Ding an sich im Kant'schen Sinne) her. Denn auch im ersteren Falle kann der Zwang oder besser die Zwangslage nur durch das (zufällige) Dasein einer bestimmten anderen Wesenheit oder die (zufällige) Position des Ichs zu derselben bedingt sein. — Bedingt nämlich durch eine Realität muss er sein, da er nicht allein existieren kann, da er (der Zwang, die Zwangslage) blosse Beziehung, also Beziehung von Realitäten* ist. Durch das Ich allein kann er aber nicht bedingt sein, da er nicht aus dem Wesen desselben folgt, da er sowie der Schmerz nicht ständig da ist.

Es muss also in jedem Falle ein vom Ich unabhängiges Wesen da sein, ein wenigstens teilweise unabhängiges, von welchem unsere Schmerzempfindungen in letzter Linie herrühren; — welches sie, ganz allgemein gesprochen, in uns

* Oft hat ein Ich einen grossen Schmerz, ein heftigeres Zuwideres, Aufgezwungenes, oft einen kleineren, gelinden. Dieses Mehr (oder Weniger) von Schmerzrealität folgt nicht aus dem Wesen des Ich, da es oft fehlt, wenngleich das Ich da ist.

** Zwangslage, Zwang ist blosse Beziehung, Verhältnis, wie alle Verhältnisse, etwas Sekundäres, setzt Realitäten als ihr Prius, ihre Grundlage voraus. Verhältnisse etc. sind blosse Abstractionen von Realitäten.

hervorruft, uns aufzwingt, welches uns solchermassen (schädigend) affiziert.

Der Begriff des Zwanges ist selbst nur aus dem Zustande, in welchem sich das Ich im Schmerze befindet, abgeleitet. Indem das Ich sich von diesem leidigen Zustande zu befreien sucht, in diesem Suchen nach Befreiung, in diesem Sich-Wehren, Kämpfen hat es zugleich das Bewusstsein, dass es diesen Kampf nicht nur gegen den Schmerz (dieser ist ja nur ideell selbständig!) sondern in letzter Instanz gegen das ihn Hervorrufende führt. Denn den Schmerz als solchen kann das Ich, weil er nicht abtrennbar von ihm ist, eigentlich und im strengsten Sinne nicht los werden.* Nur sein weiteres Hervorgerufenwerden (im Ich) kann sistiert werden. Der Kampf richtet sich in letzter Linie gegen das weitere Hervorrufen, also gegen das Hervorrufende selbst. (Vergl. Abschnitt III.)

Anmerkung. In einem ähnlichen Zwange befindet sich das Ich seinen sämtlichen Empfindungen gegenüber. Es kann in vielen Fällen das Hervorgerufenwerden einzelner verhindern, wie ihrem Entstehen Vorschub leisten, durch gewisses Eingreifen, ja man kann sagen durch blossen Willensakt. Aber es kann dieselben nicht direkt durch seinen Willen verhindern oder hervorrufen. Ich kann z. B. um einen Menschen, eine Gegend nicht sehen zu müssen, verreisen, oder kann, wenn ich sie sehen will, hinreisen, brauche in letzterem Falle, wenn ich dort bin, meine Augen, wenn sie gesund sind, einfach offen zu halten, im ersteren Falle brauche ich sie nur zu schliessen — aber die Empfindung des Sehens, die Wahrnehmung der Gegend kann ich selbst nicht durch blossen Willen verhindern oder hervorrufen. Es ist mir z. B. unmöglich, bei hellem Tageslicht, bei intakten Sinnesorganen und Centren, nichts zu sehen oder etwas anderes zu sehen, als ich eben sehe. Also auch bei den übrigen Empfindungen befindet sich das Ich in einem Zwange, somit sind auch sie von einem Ding an sich im Ich hervorgerufen.

Ganz kurz kann man diese unsere Diskussion im allgemeinen etwa folgendermassen zusammenfassen: Der Schmerz ist ein dem Ich Aufgezwungenes, ihm Aufgedrungenes, gegen das es ankämpft. Wer zwingt ihn auf? Das Ich oder der Schmerz selbst oder etwas anderes? Der Schmerz kann sich

* Nur sofern er kontinuierlich dahinschwindet, wird ihn das Ich los. Er aber „geht" im eigentlichen Sinne nicht von ihm „weg".

nicht selbst dem Ich aufzwingen. Denn was nicht selbständig existiert, kann auch nicht selbständig tätig sein. Die Ichsubstanz kann das Aufzwingende auch nicht sein, da sie ihn ja flieht und verwünscht. — Sagte man dagegen, sie würde dazu gezwungen, sich ihn aufzuzwingen, so müsste eben dieser Zwang von einem anderen (dazu zwingenden) Wesen herrühren; denn Gezwungenwerden ist wesentlich Abhängigsein. Und Abhängigsein ist wesentlich abhängig sein von einem andern. Es bleibt also nur die Möglichkeit übrig, dass der Schmerz in letzter Linie von einem vom Ich unabhängigen Wesen (einem „Ding an sich") herrührt. —

Aus diesen Betrachtungen bestätigt sich das im vorigen Abschnitte Erwiesene von neuem, dass in unseren Empfindungen Inhalte liegen, welche unleugbar auf die Nachbarrealitäten derselben hinweisen. Feuerbach hat Recht. Sein berühmter Satz: „Die Liebe ist der ontologische Beweis (vgl. auch § 14) von etwas ausser unserem Kopfe", d. h. von etwas ausserhalb unseres Ichs, lässt sich auf unsere Deduktion, dass der Schmerz dieser Beweis sei, sogleich ohne Mühe reduzieren. Denn Liebe (Liebe zu Menschen, *amor* sowohl als *caritas*, Liebe zur Heimat, ist Liebe zu angenehmen Zuständen, Liebe zur Befreiung von der drückenden Sehnsucht, — Liebe ist wesentlich Liebe zum Freisein von Schmerz,) Liebe — sie entspringt aus Bedürfnis, sei es zunächst unmittelbar aus organischem Reiz, sei es aus Verlassenheit u. dgl., also aus Schmerz, hat also notwendig Schmerz in sich; auch das Glück besteht nur in der kontinuierlichen Tilgung dieses Schmerzes, der ebenso kontinuierlich anhebt. Hört er auf anzuheben, ist die Liebe erstorben. — Schmerz aber ist, wie wir gesehen haben, nicht möglich ohne etwas „ausser" unserem Ich.

Zweiter Abschnitt.

Über die Berkeley'sche Philosophie. Nachweis des Phänomenalismus. (= Realismus mit kritischer Interpretation.) Berkeley und Kant.

§ 20.

Es ist a priori klar und wird auch von jedermann unmittelbar von selbst eingesehen, dass alle Dinge, die wir kennen, die ganze Aussenwelt, uns nur durch unsere Empfindungen (Sinnesempfindungen) bekannt sind. Diese sind das alleinige, einzige Material, aus dem sich uns die Erkenntnis der Aussenwelt aufbaut und zwar durch blosses Verlegen unserer Empfindungen in bestimmte Räume und Festhalten derselben in bestimmter räumlicher Beziehung zu und unter einander. (Diese Tatsache findet sich wohl am schönsten geschildert von Schopenhauer in seinem Satz vom Grunde § 21, auf welchen ich deshalb hier verweise.) Nun ist aber das Material dieses Aufbaues, wie der Aufbau selbst nichts anderes als Komplex von aufgehobenen Momenten unseres Ichs. Die Empfindungen sind solche aufgehobene Momente (Abschnitt I), so gut wie das Perzipieren, Festhalten und Kombinieren dieser Empfindungen. Daraus ergibt sich aber, dass die Erkenntnis der Aussenwelt in erster Linie Erkenntnis eines Komplexes von aufgehobenen Momenten unseres Ichs ist; dass nur in sekundärer Hinsicht dieser Komplex zugleich ein Datum, ein Orientierungsbehelf in Bezug auf das sein kann, wovon unsere Empfindungen (das Material dieses Komplexes) herrühren; — mag auch diese sekundäre Hinsicht für unser Leben, unsere Selbst-

erhaltung allein von Wichtigkeit, von praktischer Bedeutung sein. In diesem Sinne sagt John Stuart Mill: „Wenn uns von den Körpern nun nichts weiter bekannt ist und bekannt sein kann, als die Empfindungen, welche sie in uns oder in anderen erregen, so müssen diese Empfindungen alles sein, was wir zuletzt unter Attributen der Körper verstehen können; und die (bloss) wörtliche Unterscheidung, welche wir zwischen den Eigenschaften der Dinge und den von ihnen erhaltenen Empfindungen machen, muss eher aus der Bequemlichkeit der Rede entspringen, als aus der Natur von dem, was der Name bezeichnet.“ (Mill, Logik I. Th. 1. Cap. 3. § 9.) Dagegen ist nur zu sagen, dass die Unterscheidung von Empfindungen (Empfindungskomplexen) und Eigenschaften der äusseren Dinge eine nicht bloss wörtliche ist und noch weniger aus der Bequemlichkeit der Rede entspringt. Vielmehr ist hierbei der Umstand massgebend, in welchem Sinne, in welcher Absicht wir die erwähnten Komplexe von aufgehobenen Momenten unseres Ichs betrachten, ob bloss als solche an und für sich, als Empfindungskomplexe schlechthin (wie hier in der Philosophie) oder als blosse Orientierungsbehelfe in Bezug auf das sie in uns Hervorrufende, als Mittel zu unserer Selbsterhaltung (wie jeden Augenblick im täglichen Leben).

So viel steht jedoch fest: Nur durch die Empfindungen orientieren wir uns seit frühester Jugend und lernen „die Welt“ nur dadurch kennen, dass wir unsere Empfindungen an bestimmte Orte (in bestimmte Räume) verlegen und den Zusammenhang derselben (das regelmässige Auftreten bestimmter Empfindungen unter bestimmten Verhältnissen, d. i. bei bestimmtem Auftreten anderer) näher untersuchen und im Gedächtnisse festhalten.

Das naive Bewusstsein weiss das, begeht aber folgenden Fehler: es unterscheidet das Wahrnehmen* der Gegen-

* Das Wahrnehmen ist ebenso untrennbares Moment unseres Ichs als die Empfindung; es ist das Einordnen unserer Empfindungen in einen bestimmten Raum, es ist unser Verlegen unserer Empfindungen an bestimmte Orte.

stände von diesen wahrgenommenen Gegenständen selbst als zwei absolut verschiedene und geschiedene Vorgänge resp. Dinge. Für die Praxis, für die elementarsten unserer Lebensäusserungen ist diese Unterscheidung von grösster Wichtigkeit, ja brutalster Notwendigkeit. Die deutlich-scharfe, obgleich nur ideelle Geschiedenheit des Wahrnehmens (Perzipierens) und des Wahrgenommenen (Perzipierten) als Geschiedenheit muss festgehalten werden; da das Wahrgenommene eben das ist, wonach wir uns orientieren müssen — die Wahrnehmung, das Wahrnehmen aber unsere Orientierung selbst ist, nach welcher wir uns begreiflicherweise nicht orientieren können. Nichtsdestoweniger muss diese Geschiedenheit in der Philosophie als das was sie ist d. i. als nur ideelle Geschiedenheit, als nicht absolute festgehalten werden. Ja es ist einzusehen, dass beide unzertrennlich, von einander unabtrennbar sind. Der wahrgenommene Gegenstand, der von uns perzipierte Inhalt, ist als solcher (als perzipierter) unmöglich ohne unsere Perzeption — und unsere Perzeption, die notwendig Perzeption eines Etwas, eines Inhaltes ist, sie ist ebenso unmöglich ohne diesen perzipierten Inhalt.

Diese faktische Unmöglichkeit, die Wahrnehmung eines Gegenstandes zu haben, ohne dass zugleich mit ihr der wahrgenommene Gegenstand (Inhalt) für uns da wäre, zeigt sich unwiderleglich auch daran, dass es ebenfalls unmöglich ist, sich die Wahrnehmung eines Gegenstandes nur vorzustellen ohne den wahrgenommenen Gegenstand selbst. Was aber in Gedanken, in der blossen Vorstellung unmöglich gesondert sein kann, das muss um so eher noch in der unmittelbaren Wahrnehmung unzertrennlich sein. In der Vorstellung, in der Reproduktion, lässt sich bekanntlich vieles sondern, was in der unmittelbaren Wahrnehmung nicht abzusondern ist. Die Reproduktion ist ja grösstenteils nur durch Teilen der primären Bewusstseinseindrücke (wie man sich ausdrückt) möglich. Was also nicht einmal in der Vorstellung zu trennen ist, ist es noch weniger in der unmittelbaren Perzeption. Diese Untrennbarkeit beider ist somit keine bloss

zufällige d. i. keine solche, wonach beide nur durch äussere Umstände mit einander verknüpft erscheinen, sondern eine notwendige, innere, in ihrer Natur gelegene.

In diesem Sinne sagt der grosse Berkeley: „So unmöglich es mir ist, ein Ding ohne eine wirkliche Wahrnehmung desselben zu sehen oder zu fühlen, ebenso unmöglich ist es mir hiernach, irgend ein sinnlich wahrnehmbares Ding oder Objekt gesondert von der sinnlichen Wahrnehmung oder Perzeption desselben zu denken.“ (Über die Prinzipien Kap. 5.) Vor allem aber ist der Traum, dessen Objekte (d. i. in demselben wahrgenommenen Gegenstände) doch nicht ausserhalb unseres Ichs, sondern nur in ihm, als Momente desselben existieren können — der sonnenklarste, brutalste, ja man kann sagen trivialste Beweis dafür, dass wir unmöglich bloss Wahrnehmungen von Gegenständen haben ohne die wahrgenommenen Gegenstände selbst; dass es unmöglich ist, dass die letzteren absolut ausserhalb unseres Ichs seien, wo die ersteren sich notwendig innerhalb desselben befinden. In beiden Fällen aber (d. i. im Traume wie im wachen Zustande) werden die wahrgenommenen Gegenstände als vom Ich unabhängig, als absolut „draussen“ (ausserhalb des Ichs) seiend, wenn auch nicht perzipiert, so doch in abstracto gedacht (vermeint). Das Objekt wird nämlich in abstracto als ein schlechthin Anderes, vom Ich absolut Getrenntes angesehen, nicht als aufgehobenes Moment desselben erkannt; die Distinktion von ideell und absolut Anderem, Gegenüberstehendem wird in der reproduktiven und reflexiven Erkenntnis nicht gemacht, weil sie für das gewöhnliche Leben vollkommen belanglos ist (weil es sich im gewöhnlichen Leben nur darum handelt, ob das Objekt zur Orientierung tauglich ist und sonst um nichts).

Anmerkung. Überaus treffend sind die Bemerkungen Berkeley's. „Es wird allseitig zugegeben (und was im Traume geschieht, setzt es ausser Zweifel), dass es möglich sei, dass wir mit den Ideen (recte: Wahrnehmungen von Gegenständen), die wir jetzt haben, ausgestattet sein könnten, wenngleich keine Körper ausser uns existierten, die ihnen glichen. Also leuchtet ein, dass die Annahme der Existenz äusserer Körper zur Wahrnehmung von Gegenstäuden nicht erforderlich ist, da zugegeben

wird, dass Wahruehmungen von Gegenständen in der nämlicheu Ordnung, in der sich diese Gegenstände gegenwärtig vorfinden, ohne Mitwirkung derselben zuweilen wirklich hervorgebracht werden, also möglicherweise immer hervorgebracht werden können.“ (Berkeley, Prinzipien Kap. 18, wobei ich mir überall, wo B. das anstössig klingende Wort „Idee“ gebraucht, dafür „Wahrnehmung von Gegenständen“ zu substituieren erlaubt habe.) Also: Das Wahrnehmen von Körpern im Raume, in Entfernung etc. ist allein noch keine Instanz gegen die Möglichkeit, dass alle die Körper da draussen nicht absolut draussen (absolut ausserhalb des Ichs), sondern nur aufgehobene Momente, von uns nur ideell Geschiedene, nur ideell ausserhalb Existierende sind. Und im Kap. 42: „Es wird eingewendet werden, dass wir Objekte tatsächlich ausserhalb unser oder in einer Entfernung von uns erblicken und dass dieselben demgemäss nicht in dem Geiste (recte: dem Ichwesen) existieren, da die Annahme ungereimt sei, dass die Dinge, welche in der Entfernung von einigen Meilen gesehen werden, uns so nahe seien, wie unsere eigenen Gedanken. Hierauf antworte ich, man möge doch in Betracht ziehen, dass wir im Traum Dinge oft so perzipieren als existierten sie in einer grossen Entfernung von uns und dass dessen ungeachtet anerkannt wird, dass diese Dinge ihre Existenz nur im Geiste (recte: Ichwesen) haben.“ Berkeley will also sagen: Die Geschiedenheit von Gegenständen, die in grosser Entfernung gesehen werden, ist freilich gross, aber nicht absolut; es ist nur eine ideelle Geschiedenheit. Das noch so entfernt Gesehene (weil nichts weiter als in weite Entfernungen verlegte Empfindungen von Licht und Farben) ist aufgehobenes Moment des Ichs. Freilich „so nahe wie unsere eigenen Gedanken“ oder, besser gesagt, wie die in geringere oder gar keine Entfernung verlegten Empfindungen unseres Ichs ist das solchermassen entfernt Gesehene nicht. Die ideelle Geschiedenheit ist hier allerdings eine grössere, aber sie ist doch nur eine ideelle. Andererseits kann man aber trotzdem in gewissem Sinne wieder sagen, sie seien ebenso „nahe“, mögen sie noch so weit entfernt gesehen werden. Denn sie sind und bleiben aufgehobene Momente der Ichsubstanz; und von diesem absoluten Standpunkte aus genommen sind sie wie alle übrigen Empfindungen und Empfindungskomplexe des Ichs dem Ich so nahe recte: so unabtrennbar von ihm wie sie alle.

Dass die im Traume wahrgenommenen Gegenstände (so wie der Raum, in dem wir sie dabei wahrnehmen) blosse aufgehobene Momente unseres Ichs, mit anderen Worten nicht unabhängig von uns da sind, kein selbständiges Dasein führen — keine „Dinge an sich“ sind — wird leicht zugegeben. Im wachen Zustande aber soll es sich anders verhalten, obwohl im Wachen so gut wie im Traume die von uns wahr-

genommenen Gegenstände gleicherweise für uns da sind (als ideell „draussen“ seiend perzipiert und in abstracto als schlechthin, als absolut draussen seiend, als absolut von uns Geschiedene vermeint werden). Der streng kausale Zusammenhang ist es wohl, der vor allem die Wahrnehmungen des Wachens von denen des Traumes unterscheidet, also vielleicht als ein Kriterium des Wachens angesehen werden kann. Aber auch aus dem strengsten Kausalzusammenhange der Wahrnehmungen und wahrgenommenen Gegenstände untereinander, ergibt sich nicht die mindeste Berechtigung, sie als für sich allein, selbständig, ausserhalb des Ichs befindliche Gegenstände (als „Dinge an sich“ im Kant'schen Sinne) annehmen zu dürfen.* Denn der kausale Zusammenhang betrifft nur das Bedingtsein, Auftreten oder wenn man will die Entstehung, nicht aber das Dasein unserer Wahrnehmungen. (Vgl. § 19.)

Wir zeigten im vorigen Kapitel (Abschnitt I), dass alle unsere Empfindungen untrennbar aufgehobene Momente unserer Ichwesenheit (Ichsubstanz) sind. Das sie in uns Hervorrufende ist uns unbekannt, so unbekannt, als ob es ein solches überhaupt gar nicht gäbe. Denn wäre ein solches auch nicht vorhanden, so wären doch unsere Empfindungen da, ganz so als ob sie von einem solchen hervorgerufen würden. — Es ist, wie wir wissen (§ 19), unmöglich, dass unsere Empfindungen „von selbst“ in uns auftauchen. Gesetzt aber, es wäre möglich — so würden, einfach gesagt, die Empfindungen in uns ebenso, ganz ebenso da sein. All ihr Dasein und ihre ganze Wesenheit (Realität, Substratheit, Inhalt, Qualität) entlehnen die Empfindungen ja einzig und allein vom Ichwesen, nur nicht ihr Hervorgerufenwerden. Dieses stammt nämlich in letzter Linie von einem andern, vorhanden ist es aber gleichwohl nur im Ich selbst. Das ganze Sein und sozusagen Wesen der Empfindungen aber ist auch in letzter Linie nur das des Ichs, eine Art Alteration

* Es könnte auch möglicherweise sehr wohl Träume geben mit streng kausalem Ablauf aller Erscheinungen, gleichwie in der Wirklichkeit des Wachens. Deswegen aber hörten sie doch nicht auf, blosse Träume zu sein.

desselben; ihr Wesen ist völlig aus dem Ich entlehnt. In ihnen kann also direkt nichts von der Wesenheit des sie Hervorrufenden liegen. Dasselbe ist also dem empfindenden Ich ein völliges x. Das Hervorrufende bleibt dem Ich so gänzlich fremd und unbekannt, wie jedes andere, das nichts in ihm hervorruft, das es nicht „affiziert“. Denn nur die Empfindung, die Affektion hat das Ich, nicht aber das Affizierende. — Nun sind aber alle von uns wahrgenommenen Gegenstände der Aussenwelt uns nur durch Affektionen und zwar durch unsere Sinnesempfindungen bekannt. Zuerst und unmittelbar sind uns nur diese Empfindungen gegeben und nur dadurch, dass wir sie in den sogen. äusseren Raum verlegen, lernen wir die Aussenwelt kennen. D. h. unsere Kenntnis der Aussendinge besteht in letzter Linie bloss in einem richtigen Verlegen, Einordnen und Sichten unserer Empfindungen und in dem Festhalten des also Geordneten und Gesichteten im Gedächtnisse. Mit anderen Worten: Alle von uns wahrgenommenen äusseren Dinge sind Empfindungskomplexe unseres Ichs, Komplexe von unseren Affektionen, aufgehobenen Momenten. Weil aber unsere Affektionen nicht ausserhalb unseres Ichs existieren können, ist es unmöglich, dass die von uns wahrgenommenen Gegenstände (als solche, als wahrgenommene) selbständige, an sich existierende Dinge seien. *

Wer das also einsieht, dass einerseits nur das in uns Hervorgerufene, die „Affektion“, nie aber das sie Hervorrufende, das „Affizierende“ uns direkt bekannt, an sich gegeben sein kann — andererseits die von uns wahrgenommenen Aussendinge als solche nur aus unseren Empfindungen konstruiert sind; der ist gefeit gegen den Irrtum, die wahrgenommenen Gegenstände in der Welt (so wie und inwieweit wir sie

* Sie bestehen aus Affektionen sowie aus dem richtigen Kombinieren dieser Affektionen d. i. aus unserer Tätigkeit an denselben. Beide (Affektion und Tätigkeit) sind aufgehobene Momente unseres Ichs. Tätigkeit aber kann man nur an dem ausüben, was man hat. (Das Perzipieren ist nicht Mit-Ich, das Perzipieren perzipiert nicht. § 17.)

wahrnehmen, als wahrgenommene) als völlig ausserhalb unseres Ichs existierende, als „Dinge an sich“ anzusehn. Denn alles (absolut) ausserhalb unseres Ichs Existierende kann uns nur durch die Empfindungen, die es in uns hervorruft, bekannt, nie aber direkt, wie es an sich ist, gegeben sein. (An sich gegeben sind uns nur unsere Empfindungen und Empfindungsinhalte.) Und umgekehrt: Alles was von uns als solches, d. i. direkt erkannt, perzipiert, wahrgenommen wird, alles was Objekt für uns ist, ist doch, mag es noch so sehr etwas anderes als unser Ich sein und noch so geschieden von ihm existieren, — es ist doch nur ideell von ihm geschieden, d. h. es kann doch nur aufgehobenes Moment desselben sein. Ein Ding an sich kann uns wohl affizieren, nie aber uns gegeben, d. i. Objekt für uns sein, als solches perzipiert werden.

Bemerkung. Nun wollen wir an einem Beispiele dartun, welcher Ungedanke in der Meinung liegt, wir könnten ausserhalb unseres Ichs bestehende Realitäten, direkt wie sie an sich sind, wahrnehmen. Wenn z. B. einer unserer Nebenmenschen leidet, so können wir seinen Schmerz nie als solchen an sich wahrnehmen, uns nie vom Dasein desselben und seiner Qualität als Schmerz durch Wahrnehmung d. i. direkt überzeugen. Auch das naive Bewusstsein (recte: der naive Mensch) empfindet intuitiv die Ungeheuerlichkeit des Gedankens, einen Schmerz, der vom eigenen Ich unabhängig ist, als solchen direkt wahrnehmen, das hiesse empfinden zu wollen. Diese Ungeheuerlichkeit aber wird als solche erkannt aus der intuitiven Perzeption der Wahrheit, dass etwas von unserem Ich absolut Getrenntes* nie selbst Objekt desselben, d. i. wahrgenommener Gegenstand, perzipierter Inhalt sein und werden kann. Um etwas, was nicht Objekt für uns (also nicht aufgehobenes Moment unseres Ichs) ist, um

* Mein Ich und das eines andern brauchen deshalb noch nicht absolut von einander geschieden sein. Sie brauchen sozusagen nur selbständige Zentra haben. Wovon das eine Ich, das eine Zentrum, alteriert wird, wird das andere nicht alteriert. Die Alterationen beider als solche sind daher absolut getrennte zu nennen.

ein Ding an sich selbst wahrnehmen zu können, müssen wir von ihm alteriert, affiziert werden. (Der Ausdruck Alterieren, Affizieren in dem Sinne von Hervorrufen, welches wir im § 19 nachwiesen.) Ohne Affektion von ihm (ohne Affektion von dem Schmerz eines andern Ich) wissen wir von diesem (dem fremden Schmerz) absolut nichts direkt; der fremde Schmerz ist also für uns so gut wie nicht existierend. (Nur indirekt, nach Analogie mit unserem eigenen Leibe, können wir aus den Ausdrucksbewegungen des fremden Leibes auf sein Vorhandensein schliessen.) Wie sollte ich auch eines andern Schmerz, welcher doch ein von meinem Ich gesondertes Sein führt, also in diesem Sinne (mit samt dem Ich, dessen aufgehobenes Moment dieser Schmerz ist) für mich Ding an sich ist, wahrnehmen können? Ich kann doch offenbar nur durch Affektion von etwas von meinem Ich Verschiedenem, Getrenntem Kunde erhalten. Wenn mich also der Schmerz eines andern nicht affiziert, so kann ich von seinem Dasein nie etwas direkt wissen. Würde er mich aber affizieren (gesetzt natürlich, er könnte es!), so wären beide (er selbst und die Affektion, die er in mir hervorriefe) nicht nur etwas völlig Getrenntes, sondern höchstwahrscheinlich auch etwas ganz wesentlich Verschiedenes. Und gesetzt auch, er wäre der Affektion, die ich von ihm erhielte, aufs Haar gleich, so wäre eben diese Affektion nur meine Affektion, mein Schmerz, aber nicht der des andern, den ich wahrnehmen wollte. Ich würde nicht denselben, sondern nur einen ganz gleichen, aber anderen wahrnehmen. — Die von mir wahrgenommene Realität, meine Affektion, wäre also nicht der Gegenstand selbst, den ich hätte wahrnehmen wollen.

Kurz, wir sehen aufs Bestimmteste, dass Dinge, welche an und für sich existierend sich ausserhalb unseres Ichs befinden, von uns nie direkt perzipiert werden können. Alle Gegenstände, die wir wahrnehmen, können demnach in letzter Hinsicht nichts anderes als aufgehobene Momente unseres Ichs sein. Ob aber diesen unseren Momenten ähnliche, ob den von uns wahrgenommenen Gegenständen wesentlich

gleiche oder vergleichbare entsprechen, d. i. an sich, völlig ausserhalb unseres Ichs vorhanden sind, ist freilich eine ganz andere Frage, zu deren Beantwortung wir in § 23 schreiten wollen.

§ 21.

Zunächst müssen wir aber doch einmal endgiltig und apodiktisch nachweisen, dass alle von uns wahrgenommenen Dinge in der Welt (als wahrgenommene) nur aus unseren Empfindungen konstruiert, folglich bloss untrennbare Momente unserer Ichwesenheit sind; und nur in sekundärer Hinsicht einen Orientierungsbehelf, wie wir es im III. Kapitel darlegen, ein blosses „Balancebild" behufs Erhaltung unserer Integrität vorstellen.

Wenn uns, wie gesagt, die Aussendinge, Körper, nur durch unsere Sinnesempfindungen bekannt sind, so ist einleuchtend, dass wir die äusseren Körper und damit die Aussenwelt nur dadurch kennen lernen, dass wir unsere Empfindungen nach Aussen verlegen, d. i. in den Raum projizieren, in dem, wie man sagt, die äusseren Objekte „sich befinden"; — welches, wie wir im Abschnitt III klarlegen werden, so viel heisst, als sie in unser Balancebild richtig einreihen behufs richtiger Einhaltung unserer Balance.

Zuvörderst aber ergibt sich, dass dieser Raum, dieses „Aussen" kein absolut von unserem Ich Getrenntes, sondern nur aufgehobenes Moment unseres Ichs, mit anderen Worten unsere blosse Raumeswahrnehmung bezw. Raumesvorstellung sein kann. Dies ist überaus leicht einzusehen. Denn würden wir unsere Empfindungen von Aussendingen (unsere Tast- wie Licht- resp. Farbenempfindungen) tatsächlich ausserhalb, absolut ausserhalb unseres Ichs verlegen, in einen von unserem Ich geschiedenen, fernabliegenden Raum, wo unser Ich nicht ist, in welchen es gleichsam nicht hineinreicht — so müssten wir sie eben in ein von uns absolut Geschiedenes, Unabhängiges verlegen, d. i. vollständig aufgeben, aus uns herauswerfen. Denn ist unser Ich im Raume

(durch unseren Körper begrenzt), so verlegen wir natürlich die Empfindungen (die wir nach „Aussen" projizieren) über die Grenze unseres Ichs hinaus, d. h. werfen sie tatsächlich hinaus aus unserem Ich. Ein solcher Hinauswurf, ein solches Entfernen unserer Empfindungen aus unserem Ich ist zunächst schon deshalb ein absolut Unmögliches, weil, wie wir wissen, die Empfindungen von unserem Ich nicht abgetrennt werden können. Gesetzt aber, es wäre möglich, sie abzutrennen, wir könnten sie faktisch hinausschleudern, so hätten wir sie doch offenbar, wenn wir dies täten, verloren; sie hätten damit aufgehört, unsere Empfindungen zu sein, wir könnten sie nicht mehr „haben" (könnten also keineswegs mit ihrer Hilfe zur Anschauung von Aussendingen gelangen, aus ihnen die Anschauung der Aussendinge aufbauen). Kurz, in einem Raume, wo das Ich nicht ist, in den das Ich gleichsam nicht hineinreicht, können die Empfindungen desselben nicht existieren. Wir können unsere Empfindungen nicht irgendwohin verlegen, wo unser Ich nicht ist. Deshalb kann der Raum, in den wir unsere Empfindungen verlegen, nicht ein schlechthin ausserhalb unseres Ichs Existierendes sein. Nun ist aber der Raum, in den wir unsere Empfindungen verlegen, derselbe wie der, in dem wir Aussendinge wahrnehmen, anschauen. Denn das Wahrnehmen, Anschauen von Aussendingen in einem Raum ist eben nichts anderes als das Verlegen unserer Empfindungen (Tast-, Licht- resp. Farbenempfindungen) in diesen Raum.* Folglich können wir es auch so ausdrücken: Der Raum, in dem wir Aussendinge wahrnehmen, kann sich nicht

---

* Vom ganz empirischen Standpunkte weiss jeder, dass das „Sehen" eines Körpers im Raume nur dadurch möglich ist, dass wir die Lichtempfindungen, die er in uns erregt, in den Raum verlegen, aus welchem sie „stammen". Ob wir einen Körper nah oder weit sehen, hängt davon ab, wie weit wir sie in den Raum verlegen. Nur an dem Orte, wohin wir die Lichtempfindungen, die ein Körper in uns erregt, verlegen, dort können wir ihn sehen. Denn unser Sehen seiner ist nichts anderes als unser Verlegen der Lichtempfindungen, die er in uns erregt, in einen Raum.

schlechthin ausserhalb unseres Ichs befinden. (Genau so wie bei den im Traume geschauten Räumen.)

Welches nähere Verhältnis hat nun dieser Raum zum Ichwesen? Offenbar nur das eines aufgehobenen Momentes. Denn der Raum, in dem wir Aussendinge wahrnehmen, ist gleich diesen Aussendingen selbst ein vom Ich Wahrgenommenes und Vorgestelltes; daher ein vom Ich perzipierter Inhalt (mag er als solcher auch nur die Form, ein Schema von Inhalten sein, jedenfalls aber) ein vom Ich deutlich perzipiertes Anderes, Objekt, also nicht Bestimmung oder Mit-Ich oder sonst etwas, sondern aufgehobenes Moment desselben.

Anmerkung. Die Anschauung von Körpern im Raume und die Anschauung dieses Raumes selbst sind doch beide unzertrennlich. Die Perzeption des Daseins (Verlegtseins) der Empfindungen in verschiedenen Räumen — ohne gleichzeitige Perzeption dieser Räume wäre ein Unding. Wie könnten wir perzipieren (wahrnehmen), dass Körper in verschiedenen Räumen sind, ohne zugleich auch das Dasein dieser Räume selbst zu perzipieren und ohne damit auch sie in ihrer Eigenschaft als Räume zu perzipieren?!

Der Raum, in dem wir Aussendinge wahrnehmen, ist gleich allen Wahrnehmungsinhalten ein vom Ich perzipiertes Anderes, ihm Gegenüberstehendes, Objekt. Da er aber, wie eben gezeigt, sich nicht absolut ausserhalb des Ichs befinden kann, so ist damit dargetan, dass er nur ein dem Ich ideell Gegenüberstehendes, von ihm ideell Geschiedenes, d. i. aufgehobenes Moment desselben ist. Aller Raum, in den wir Empfindungen verlegen, d. i. in dem wir Aussendinge wahrnehmen, ist aufgehobenes Moment unseres Ichs. Aller Raum, den wir kennen, aller von uns wahrgenommene Raum als solcher, ist kein an sich bestehender, sondern unsere blosse Raumeswahrnehmung resp. -vorstellung.

Bemerkung. Wir können ein Beispiel nehmen: „Wo ist", fragen wir, „das Grün der Gartenbäume, die ich sehe; wo sehe ich es, wohin verlege ich es?" — Offenbar in denselben Raum, in welchem ich den Garten sehe. Und das Grün als blosse Empfindung in mir* ist aufgehobenes Moment meines

* Seit Locke und der neueren Physik zweifelt niemand mehr an der blossen Subjektivität der Farbe, des Lichts u. s. w.

Ichs; also kann auch der Ort, in den ich es verlege, nicht ausserhalb meines Ichs sein. Denn eine und dieselbe Empfindung Grün kann nicht zugleich in mir und in einem ausserhalb meines Ichs befindlichen Orte sein. Der Raum, in dem ich Grün wahrnehme, muss also in mir sein. Nun ist der Raum, in dem ich Grün wahrnehme, derselbe wie der, in dem ich die Gartenbäume wahrnehme. (Ich nehme ja das Grün als Grün der Bäume wahr.) Also ist auch der Raum, in dem ich die Bäume wahrnehme, ebenfalls in mir und zwar als von mir wahrgenommener aufgehobenes Moment meines Ichs. — Der grosse Berkeley sagt so überaus einfach und trefflich: „Wo also die andern sinnlichen Eigenschaften der Körper sind, da müssen auch diese Körper selbst sein, d. i. in dem Geiste (recte: dem Ich) und nirgendwo anders." (Prinzipien Kap. 10. Vgl. auch hiermit Kap. 99.)

Nach dem Dargelegten können wir wiederum auch sagen: Wie der von uns wahrgenommene Raum, so müssen auch die in ihm wahrgenommenen Aussendinge, so muss auch die ganze sog. Aussenwelt als wahrgenommene aufgehobenes Moment in unseren Ichwesen sein.

Freilich wissen wir nach all dem noch nicht, ob der Raum als aufgehobenes Moment ständig in uns vorhanden ist, wie Kant angenommen zu haben scheint, oder nur jeweils erst mit den Empfindungen (Tast- und Lichtempfindungen) und durch sie in uns auftaucht; also wie Sigwart überaus treffend sich ausdrückt, „erst mit wirklichen Empfindungen in uns wirklich wird." Kant's Ausdrucksweise, die Raumesvorstellung liege als solche „a priori" in uns, verleitet zu sehr zu dem Gedanken, dass dieselbe jederzeit fertig als solche in uns daliege; während es doch viel wahrscheinlicher ist (und es sich, wie wir sehen werden, auch tatsächlich so verhält), dass der Raum ein erst durch die ideelle Teilung des Ichs in Empfindungen in diesem entstehendes (ideell hervortretendes) Schema derselben vorstellt. (Welches Schema

weiters erst durch richtiges Sich-Orientieren nach den Empfindungen mehr und mehr entwickelt und als solches perzipiert wird.)

Ob es daneben unabhängig vom Ich, einen Raum an sich gibt, der diesem „in uns“ existierenden korrespondiert, sich zu ihm verhält wie das Original zur Kopie — ist eine ganz andere Frage. Bisher wissen wir nur: Aller Raum, den wir kennen, ist unsere Wahrnehmung resp. Vorstellung (recte: Wahrgenommenes, Vorgestelltes), kein an sich bestehender. — Dieser Satz ergibt sich übrigens schon unmittelbar aus der Wahrheit, dass etwas, was nicht unsere Wahrnehmung resp. Vorstellung, recte: von uns perzipierter Inhalt ist, uns nie direkt als solches bekannt sein kann. (§ 20.)

Der Nachweis, den wir in diesem Paragraph geliefert, ist genau besehen nichts anderes als eine strikte Durchführung der folgenden „kritischen Erinnerung“ Kant's (wie er sie selbst nennt) in der „transzendentalen Ästhetik“ seines Hauptwerkes:

„Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas ausser mich bezogen werden, d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes als darinnen ich mich befinde; imgleichen, damit ich sie als ausser (und neben einander) mithin nicht bloss verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muss die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äusseren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äussere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich.“

§ 22.

Aus dem Dargelegten folgt nur so viel: Der von uns wahrgenommene, äussere Raum und damit die gesamte, von uns wahrgenommene Aussenwelt, so wie wir sie und so weit wir sie wahrnehmen, d. i. als wahrgenommene kennen, stellt nichts anderes als aufgehobene Momente in unseren Ichwesen vor.

Diese Wahrheit kann, nebenbei bemerkt, nur demjenigen paradox erscheinen, der darüber noch nicht zum Bewusstsein gekommen, dass alles Wahrgenommene, alle perzipierten Objektsinhalte keineswegs von unserem Ichwesen absolut

unabhängig sind; vielmehr ein dem Ich nur ideell Gegenüberstehendes sein können, ihre Geschiedenheit vom Ich in diesem ebensosehr aufgehoben ist. (Vgl. Abschnitt I.)

Nach solchen Ergebnissen bleibt es selbstverständlich noch völlig unentschieden, ob diese von uns wahrgenommene Welt mit der rein ausserhalb unseres Ichs existierenden (Kant's „Dingen an sich“, die wir im § 19 nachgewiesen) kongruent, ähnlich, unähnlich, sodann inwieweit sie dieses etwa sei.

Kein Geringerer als Kant war es, der diese Frage allzu vorschnell entschieden und aus der blossen Tatsache der Subjektivität der Welt als wahrgenommener, sofort den Schluss zog, dass Körper und Raum ausschliesslich nur als subjektive Phänomene vorkämen und möglich seien, dass somit die Dinge an sich nicht räumlich und nicht körperlich existieren.

Stellt diese Lehre des Idealismus (Phänomenalismus) von der blossen Subjektivität der Aussenwelt an den naiven Menschenintellekt die harte Zumutung, er solle alles, was er bisher als selbständige Dinge angesehen, für blosse Repräsentanten solcher hinnehmen; so ist solch leichtfertige Argumentation wenig dazu angetan, das natürliche Widerstreben* des nüchternen Menschensinnes gegen die phänomenalistische Doktrin zu verringern.

Jedenfalls muss so ein Phänomenalismus, bevor man ihn einführt, endgiltig bewiesen werden oder es müssen doch triftige Gründe für ihn anzuführen sein (was Kant erst spät in seinen „Antinomien“ versucht hat); widrigenfalls man sich nicht darüber beklagen darf, wenn das Zutrauen zur Philosophie als einer ehrlichen und strengen Wissenschaft immer mehr erschüttert wird. Aber auch dann, wenn man dies schon geleistet, hat man überdies noch die Pflicht, sich

* Auch beim Bekanntwerden mit der Lehre von der blossen Subjektivität der Farben gibt sich ein solches Widerstreben, eine Art Erstaunen kund; eben weil der naive Menschensinn alle repräsentativen Objektsinhalte, als dem Ich fremde, selbständig gegenüberstehende ansieht, nicht als zugleich in der Icheinheit aufgehobene.

mit dem Standpunkte und den Anschauungen des gewöhnlichen Lebens, mit den Erfahrungswissenschaften, gebührend auseinanderzusetzen behufs vollkommener Verständigung mit denselben.

Dieser Pflicht aber ist Phänomenalismus, namentlich der nach-Berkeley'sche seit jeher viel zu wenig nachgekommen und darum war der Vorwurf manchmal nicht so ganz unbegründet, der Phänomenalismus suche den gesunden Menschenverstand aus dem Felde zu schlagen.

Die Philosophie steht nämlich, wie nicht genug nachdrücklich betont werden kann, keineswegs ausserhalb des gewöhnlichen Lebens, sondern sucht gerade Aufschlüsse über dasselbe. (Vgl. § 15.) Es hat sich schon seit Platon her der (freilich von der Philosophie nicht selten selbstverschuldete) Irrtum eingeschlichen, als ob das philosophische, ja das wissenschaftliche Denken überhaupt von dem gewöhnlichen ganz sonderlich verschieden wäre.

Die Philosophie ist aber wie die primitivste unserer Denkarbeiten ganz ebenso eine Orientierung über unser Dasein — freilich nicht eine Orientierung für jeweilige, spezielle Lagen unseres Lebens, sondern über das Wesentliche unserer ganzen Lebenslage überhaupt; über den Grund und das Wesen unseres Daseins in dieser Welt. Die Philosophie will nur dem höchst kläglichen und unwürdigen Zustande des menschlichen Daseins abhelfen, wonach uns ein sicheres, streng-wissenschaftliches Einsehen und Wissen über das Wie? und Wieso? unseres ganzen Daseins und Lebens vollständig abgeht; sie will nur aus dem allgemeinsten Inhalte (Wesen) aller einzelnen Orientierungen und Orientierungsdaten eine Gesamt-Orientierung über unser Dasein, so gut es geht, herausschlagen.

Anmerkung. (Philosophie und Erfahrungswissenschaft.) Einer ehrlichen und vernünftigen Philosophie wird es nicht im Traume einfallen, den einzelnen Tatsachen des gewöhnlichen Lebens, den speziellen Erfahrungswissenschaften vor den Kopf zu stossen oder sie vornehm zu ignorieren. Wer das behauptet, verleumdet die Philosophie. Der Sachverhalt ist vielmehr folgender: Die Philosophie als die allgemeinste aller Wissenschaften wird von den Tatsachen der speziellen

Wissenschaften nur einstweilen abstrahieren müssen; nämlich um sich das unseren alltäglichsten Wahrnehmungen Gemeinsame, d. i. Wesentliche in vollster Klarheit zum Bewusstsein zu bringen. Welches Gemeinsame sie nur, um es besser festzuhalten, in Worte (zunächst in Begriffe)* fixiert. Gegen das Mannigfaltige und Verschiedene unserer Wahrnehmungen und Erfahrungen, gegen die Tatsachen der einzelnen, empirischen Wissenszweige wird sie sich nicht verschanzen; sie wird sie vielmehr als Spezialfälle dieses Allgemeinen, also sie selbst ihrem Wesen nach besser zu verstehen suchen. Sie unterscheidet sich von den Erfahrungswissenschaften dadurch, dass sie mehr als diese und vom höchsten Standpunkte aus ihr Hauptaugenmerk auf das allen unseren Lebenserfahrungen Wesentliche, Gemeinsame richtet; während diese Erfahrungswissenschaften eben gerade in der Beobachtung des Mannigfaltigen und Verschiedenen unserer Wahrnehmungsinhalte (Erfahrungen) wurzeln. Wenn andererseits auch die Naturwissenschaften das Allgemeine ihres Erfahrungsgebietes innerhalb gewisser Grenzen zu begreifen suchen, so darf man nicht vergessen, dass dies nur eine Art Durchgangsstadium für sie ist, um das Spezielle besser zu sichten und zu überblicken. Ihr Ausgangspunkt wie ihr Ziel ist das Verständnis des Einzelnen, der Spezialfälle — während es bei der Philosophie das Verständnis des Wesentlichen, allen Spezialfällen Gemeinsamen ist. Und wenn die Philosophie vom Wesentlich-Allgemeinen zum Speziellen herabsteigt, so tut sie dies nur zur näheren Charakterisierung dieses Allgemeinen selbst. — Jedenfalls aber ist es bedauerlich, dass es überhaupt so weit kommen konnte, dass die Philosophie sich gegen den Vorwurf, den Tatsachen der Erfahrung Gewalt antun zu wollen, verteidigen zu müssen glaubt; auch ist hier der Ort zu bemerken, dass eine ehrliche Philosophie von sogenannten „Naturphilosophien" wie die der sonst so grossen Denker Schelling und Hegel als grandiosen Verirrungen zur „Tages"-Ordnung übergehen wird.

Es erhebt sich nunmehr (nach den Darlegungen in den früheren Paragraphen) die grosse Frage: Wenn die (wahrgenommenen Aussendinge und damit die gesamte) Aussenwelt, so wie und wie weit wir sie wahrnehmen, zunächst nur aufgehobenes Moment in unserer Ichwesenheit ist, ist sie nur als aufgehobenes Moment in Ichwesen vorhanden? Mit anderen Worten: ist die ihr korrespondierende, vom Ich unabhängig

---

* Von diesem Standpunkte aus hat Schopenhauer Recht, wenn er die Philosophie als Wissenschaft „in Begriffe" definiert und nicht wie der zuweilen noch von mittelalterlich-scholastischen Fetzen eingeschnürte Kant als Wissenschaft „aus Begriffen".

existierende Welt, mit ihr kongruent, ähnlich, unähnlich und in wie weit ist sie dieses?

Dass es eine solche, unserer wahrgenommenen Welt zugrundeliegende überhaupt gibt, haben wir schon § 19 nachgewiesen. In jeder Unlustempfindung, jeder Anstrengung, also in jeder Tätigkeit, ist wie wir gesehen, ein unwiderleglicher Beweis ihrer Existenz und ihrer gediegenen Realität enthalten. Die intuitive Einsicht hiervon ist in jedem Menschenbewusstsein so unendlich mächtig, dass ihr nur der Skeptiker zu trotzen wagt, weil es diesem bloss um sein unausstehliches Geschwätze und gar nicht um Einsicht und Orientierung über unser Dasein zu tun ist. Es kann sich also nur um die Vergleichbarkeit (und den Grad derselben) hinsichtlich der Wahrnehmungswelt und der Welt an sich handeln.

Es muss ferner auf das nachdrücklichste betont werden, dass mit der Behauptung der Unvergleichbarkeit beider, wenn sie sich erweisen sollte, noch keineswegs notwendig der Welt an sich weniger Realität (weniger gediegene Wesenheit) zugestanden wird als mit der Lehre von ihrer Vergleichbarkeit d. i. Ähnlichkeit. Im Gegentheil, der ganz naive Realismus tut der Realität (Essentialität) der Welt an sich entschieden den grössten Abbruch, da er ihr nur eine den ganz indifferenten, aufgehobenen Momenten eines Ichwesens gleiche, also ziemlich armselige Wesenheit zugesteht.

So viel steht fest: Nichts hindert uns, auch bei der Annahme der Unvergleichbarkeit beider, der unserem Ichwesen gegenüberstehenden Welt an sich eine ganz gewaltige Realität und Essentialität (sozus. Substanzialität) beizulegen — eine Realität, die selbst unserem Ichwesen an gediegener Wesenheit ungemein überlegen sein kann. (Obschon Schopenhauerisch gesprochen „der Wille“ d. i. das wollende Ichwesen „ein wahres *ens realissimum*“ ist.) Dabei mögen die Weltdinge an sich und die von uns wahrgenommenen mit einander noch so inkommensurabel sein. Und dasselbe gilt für die im § 23 nachgewiesene Überräumlichkeit der Welt an sich — womit wir dieselbe gewiss nicht für unräumlich erklären, ihr vielmehr eine reichere, umfassendere Ordnung als sie unser einseitig-exklusives Raumschema vorstellt, zuerkannt wissen wollen.

Anmerkung. Wenn wir die von uns wahrgenommenen Dinge der Aussenwelt als solche, als blosses aufgehobenes Moment unseres Ichs erkannt haben und im folgenden erkennen werden, dass sie nur als aufgehobenes Moment in Ichwesen vorhanden sind; — so sind wir nach dem Dargelegten noch unendlich weit davon entfernt, sie für einen blossen Schein zu halten, sie „zu blossem Schein herabzusetzen“ — was nebenbei gesagt, Kant mit dreister Stirn behauptet, dass es Berkeley getan. (Geradezu eine Impertinenz von Seite Kants, weil er es in der Absicht tat, um nicht als blosser Schüler des grossen Berkeley zu erscheinen.) — Wir sind so weit davon entfernt, wie jedes unverdorbene, naive Menschenbewusstsein es nur sein kann. Wir sagen vielmehr in Übereinstimmung mit dem grossen Berkeley, dass sie „Belehrungen“ von den Weltdingen an sich sind; oder bestimmter (siehe den folgenden Abschnitt III), dass die Aussenwelt als von uns wahrgenommene und vorgestellte (gleichsam zu einem Gebäude von Vorstellungen von Aussendingen vereinigte) unser unentbehrliches Balancebild sei, d. i. unser notwendiges Orientierungsmittel in Bezug auf die uns (von der ausserhalb unseres Ichs befindlichen Welt, den Dingen an sich) drohenden Affektionen. Das naive Bewusstsein verwechselt, identifiziert die Grenze unseres Leibes, welcher als wahrgenommener bloss aufgehobenes Moment unseres Ichs ist, mit der absoluten Grenze unseres Ichs. Es identifiziert ferner, wie wir gesehen haben, das kausale, vom Ich unabhängige Auftauchen gewisser Empfindungskomplexe in ihm und ihr notwendiges (zur Orientierung über die uns drohenden Affektionen notwendiges) Bezogen- und Verlegtwerden in unsere Raumesvorstellung — mit einem vermeintlichen absoluten Unabhängigsein dieser nach Aussen projizierten Empfindungskomplexe, d. i. wahrgenommenen Gegenstände.

Wir alle halten freilich von Jugend auf kritiklos die Aussendinge, d. i. unsere nach aussen projizierten Empfindungskomplexe für die realiter, unabhängig von uns bestehende Welt. Erst die Reflexion, veranlasst durch Sinnesphysiologie und Erkenntniskritik, klärt uns auf. Aber weiterhin lassen wir uns (soweit es uns überhaupt um das Wissen ernst ist) die Ähnlichkeit beider Welten nicht so leicht nehmen; halten so lange es geht, fest an der Räumlichkeit, dem Raume als letzter Bestimmung der Weltdinge. Nicht zum geringsten Teile wohl deshalb, weil wir irrtümlich befürchten, mit der Inkommensurabilität der beiden Welten, die wesenhafte Realität alles ausserhalb des Ichs Liegenden über Bord zu werfen.

Beachten wir die Konsequenzen, zu denen wir gelangen, wenn wir solchermassen die Weltdinge an sich in die armseligen indifferenten Empfindungskomplexe unseres Ichs und deren (resp. dessen) Schemen hereinzwängen.

Wie wir wissen, sind zunächst alle Körper, Dinge der Aussenwelt, die wir kennen (als von uns wahrgenommene), nichts anderes als aus unseren Empfindungen in uns aufgebaute Komplexe derselben, also Komplexe von aufgehobenen Momenten unserer Ichsubstanz.* Der Begriff der Materie, des Körperlichen ist daher nur ein verallgemeinerter Begriff von dem Zusammensein und Zusammenauftreten solcher Empfindungs-, d. i. Momentenkomplexe unseres Ichs. Und dieses Zusammensein und Zusammenauftreten wird als ein festes (nicht durch die Ichsubstanz getragenes und zusammengehaltenes!) betrachtet; ferner als eine Substanz (Materie) oder Bestimmung einer Substanz (als Ausdehnung, Schwere u. s. w.) aufgefasst; welcher Substanzbegriff nach Analogie mit unserer Ichsubstanz gebildet wird. (Vgl. § 18.) Aber die Ichsubstanz als solche wird dabei völlig vergessen, einfach ignoriert. Es werden nur gewisse Momente derselben (Ausdehnung, Schwere, Härte u. s. w.)** als für sich bestehende — ohne und ausserhalb der Ichsubstanz daseiende — angenommen und als Bestimmungen einer ausserhalb unseres Ichs befindlichen, sonach ausgedehnten, körperlichen Substanz (Materie) zugeschrieben. Einerseits wird nun diese Substanz grösstenteils erst aus solchen Momenten bestehend gedacht — diese Momente gelten dann als wesentliche Bestimmungen der Substanz. (Bestimmung ist ein erst die Substanz mit Ausmachendes. § 12.) Andererseits werden diese Momente als nur unter bestimmten Umständen sich zeigendes Verhalten, als Wirkungen der Substanz auf andere oder auf unsere Sinne

* Ob unsere Ichsubstanz nicht vielleicht selbst körperlich, ausgedehnt, materiell sei, das wissen wir ja bisher noch nicht.

** Ausdehnung, Schwere u. s. w. sind eigentlich nur Vorstellungen von genanntem Zusammenauftreten von aufgehobenen Momenten (Empfindungen) in unserem Ich. Aber da unsere Vorstellungen ebenso aufgehobene Momente sind, so sind es auch die genannten Eigenschaften. (Ausdehnung u. s. w.)

(z. B. als Härte, Bitterkeit) vorgestellt. Das hierbei unbewusst unternommene Wagnis besteht in folgendem: Die in und von der Ichsubstanz aufgehobenen Momente werden einer andern Substanz ausserhalb des Ichs als Bestimmungen zugeschrieben. Und zwar so, dass diese angenommene andere Substanz (die Materie) das was in der Ichsubstanz aufgehobenes Moment ist — das man symbolisch als ein dem Ich Innerliches bezeichnen kann — als eine äusserliche Bestimmung ihrer an sich hat.

Diese Annahme von an sich existierenden Substanzen (welche als selbständige solche Bestimmungen an sich haben wie die in der Ichsubstanz aufgehobenen unselbständigen Momentenkomplexe) führt nun in ihrer Konsequenz zu zwei Alternativen, wie wir dies am besten bei den Vertretern der materialistischen Doktrin ersehen.

Entweder wird nun der Inbegriff der wahrgenommenen Bestimmungen als die Substanz (Materie) ausmachend gedacht — wobei auch andere nicht wahrgenommene, aber diesen wesentlich gleiche Eigenschaften als Bestimmungen solcher Substanz vorkommen können; — die materielle Substanz ist hiernach ihrem Substrate nach den aufgehobenen Momenten des Ichs als wesentlich gleiche hingestellt. Oder aber es wird neben diesen von uns wahrgenommenen Eigenschaften auch noch ein sogenanntes „inneres Wesen der Materie“ (!) angenommen, welches wir „nicht kennen“, welches auch ganz anderartig sein soll als das von uns an ihr Wahrgenommene und Wahrnehmbare. (Nämlich empfindungsfähig u. dgl.)

Beachten wir zunächst den ersten Fall. Da wird die Materie schlechthin ganz unverfälschter Weise als das gedacht, was sie wirklich ist, nämlich als ein Komplex von aufgehobenen Momenten unseres Ichs; freilich mit dem Unterschiede, dass dabei das Ich völlig vergessen und weggelassen wird und die (für sich allein unmöglich existierenden) Momentenkomplexe desselben als selbständig an sich seiend gelten.

Das Wesen einer solchen „materiellen Substanz“ ist alsdann notwendig Wesen des aufgehobenen Momentes, d. i. eine solche materielle Substanz ist in Wahrheit Nicht-Substanz,

ein Substanzloses. (Siehe § 18.) Solche Materie ist, weil als Komplex von aufgehobenen Momenten hingestellt, etwas dessen Wesen nicht sein eigenes, sondern das eines andern ist. (Vgl. denselben Paragraph.) Hierbei kommt nämlich nicht einmal die Frage in Betracht, ob diese oder solche Momentenkomplexe an und für sich allein (ohne das Wesen, dessen Momente sie sind) bestehen können. Gesetzt, auch dies wäre möglich, es gäbe an sich solche Realitäten, welche aufgehobenen Momenten wesentlich gleich sind (als wären sie gleichsam aus einer Ichsubstanz herausgeschnitten, exstirpiert worden!), so wären sie eben nur wesentlich das, was die Momentenkomplexe unseres Ichs sind, die wir als körperliche Substanz denken. Sie wären eben etwas, das kein eigenes Wesen hat. Es fehlte ihnen das Selbst, die Ichheit, die Möglichkeit zu empfinden. (Vgl. § 18.) — Was nämlich einem Momentenkomplex unseres Ichs wesentlich gleich ist, kann doch dadurch, dass es selbständig existierte (gesetzt natürlich, dass dies möglich wäre) nie etwas wie die Ichsubstanz selbst werden; überhaupt nicht etwas wesentlich (essentiell) anderes als es ist. Es bleibt also als eine aufgehobenen Momenten wesentlich gleiche Realität (gleich diesen) etwas, das kein eigenes Wesen hat. Solche Realitäten müssen auch, weil wesentlich unempfindlich (vergleiche § 18) gegen jede Änderung ihrer absolut gleichgiltig sein. (Auch wollen oder nach irgend etwas streben können sie nicht; denn das Wollende hat notwendig den gewollten Zustand als vorgestellten Inhalt in sich oder wenigstens doch den jeweiligen gegenwärtigen, wenn es diesen nicht will, d. i. weg haben will. Vorgestellter Inhalt aber ist aufgehobenes Moment, kann folglich nicht in einem Komplexe von aufgehobenen Momenten aufgehoben sein. Aufgehobene Momente können nicht wieder aufgehobene Momente in sich tragen. Siehe § 18.) Solche absolute Gleichgiltigkeit aber ist gleichbedeutend mit absoluter Inaktivität, Passivität, Trägheit. Und darum sieht auch jedes naive Menschengemüt die Materie (die als selbständig gedachten Momentenkomplexe) für wesentlich leblos und träge an. „Leblosigkeit und Trägheit macht den wesentlichen Charakter der Materie aus.“ (Kant, Kritik der Urteilskraft, § 73. Metaphysische Anfangsgründe, 3. Hauptst., Lehrs. 3, Anm.) „Ein wenig Aufmerksamkeit wird uns zeigen, dass das Sein einer Idee (bei B. eines Empfindungskomplexes) die Passivität und Inaktivität so durchaus involviert, dass es unmöglich ist, dass eine Idee (d. i. ein Empfindungskomplex) etwas selbständig tue oder die selbständige Ursache von etwas sei.“ (Berkeley, Prinzipien, Kap. 25.)

Dass es aber ein solches Wesen soll geben können, welches absolut gleichartig ist mit solchen Realitäten, von denen wir wissen, dass sie ohne ihr Anderes, d. i. ohne die Substanz, die ihr Träger ist, absolut nicht existieren können (weil sie von ihr unabtrennbar sind) — ist zumindest eine höchst geschraubte und abenteuerliche Annahme, zu der wir bei ruhiger und vorurteilsloser Erwägung niemals gelangen würden. Die Hauptsache aber ist, dass solch absolut gleichgiltige Materie niemals, auch in keiner Kombination ihrer (z. B. als Organismus) empfindlich sein, Empfindungen in sich tragen könnte.

Durch blosse Kombination von Dingen können diese nie etwas wesentlich anderes werden, als sie sind. Denn die Kombination ist das Sekundäre, eine blosse Beziehung, ein Verhältnis, eine blosse Abstraktion. Das Primäre sind die in Beziehung, Konstellation u. s. w. zu einander stehenden Realitäten selbst. Es ist der Irrtum aller Irrtümer zu vermeinen, dass die in Beziehung zu einander stehenden Realitäten in ihrer wesentlichen Beschaffenheit von dieser ihrer Beziehung abhängig sein könnten — während doch nur die Beziehung selbst abhängig ist von den bezogenen Realitäten, die allein real und wirklich sind. Die Beziehung ist als blosses Schema, ja als blosse Abstraktion (von Schemen und Realitäten) wirklich, aber nicht als eine Realität, d. i. ein Substrathaftes. Durch blosse Beziehung kann also in Realitäten nichts entstehen, was vorher nicht schon seinem ganzen Wesen nach in ihnen existiert hat.* (Sonst müssten ja z. B. bei Schachzügen durch veränderte Konstellation der Schachfiguren diese Schachfiguren selbst verändert werden

* Dies gilt nur hinsichtlich der äusserlich-schematischen Beziehungen, die bei Körpern statthaben. — Ich und Dinge an sich haben ein essentielles Verhältnis zu einander. (§ 38.) Solches ist symbolisch zu denken als Mittelding zwischen Substrat und Beziehung.

können!!) Wenn Büchner meint, dass die Materie sowie sie unter bestimmter Konstellation die Stunden schlägt, so unter bestimmter anderer Konstellation auch denken (zunächst empfinden) könne, — so ist hierbei vergessen, dass das Stundenschlagen selbst nur Kombination von Materie und Bewegung ist; alles war schon früher da. Durch blosse Kombination von Materie und Bewegung kann das Stundenschlagen freilich entstehen, weil es selbst nichts anderes als eben Kombination von Bewegungen (fester Körper) ist. Es „entsteht" hier nichts neues. Aber eine Materie, die unempfindlich, unter gewissen Umständen empfindlich würde, ist unmöglich, — weil hier etwas neues durch die Konstellation, Kombination entstünde, nämlich die Empfindung resp. die Empfindlichkeit. Die blosse Konstellation, eine blosse Abstraktion, ein Weseuloses kann doch nichts „erschaffen" oder Realitäten wesentlich verändern, das an sich (sozus. von Natur aus) Unempfindliche empfindlich machen, in dasselbe Empfindung einpflanzen. — Wenn nach Annahme des naiven Materialismus Materie im Organismus (durch Eintritt in denselben) empfindlich werden soll, so ist das gerade so als ob die Schachfiguren, wenn sie in bestimmter Konstellation zu einander stehen, empfinden könnten. Denn die organische Materie ist doch eben auch nur eine bestimmte Konstellation von Materie, von „Atomen", der Tod das Aufhören dieser Konstellation. — Man kann aber auch ganz kurz bemerken: Wenn Materie gegen gewisse Kombinationen (wie sie im Organismus statthaben) empfindlich ist, so ist sie schon ihrem Wesen nach nicht mehr gleichgiltig und indifferent. Denn was überhaupt nur, sei es auch unter den gesuchtesten Umständen, gereizt werden kann, ist eben schon an sich reizbar. Was aber an sich reizbar ist, ist nicht absolut unempfindlich, kann nicht im oben dargelegten Sinne absolut gleichgiltig sein. Obiger „erster Fall" ist also unhaltbar.

Beachten wir nun den zweiten Fall. Angenommen es gäbe eine Materie, welche nicht durch und durch träge, (man denke an Haeckel's Materialismus) in welcher auch eine gewisse Innerlichkeit vorhanden ist, ein Streben oder doch die Anlage hierzu. „Wir", heisst es oft, „kennen das innere (!) Wesen der Materie nicht"; wir wissen nicht, ob sie nicht auch Innenzustände in sich haben könne" und dgl.

Eine Materie, die schon an sich empfindungsfähig ist, ist in der Tat das auf den Kopf gestellte, richtiger das umgestülpte, das gewendete Ich. Wenn wir genau zusehen, ist nämlich in solcher Materie das, was in der Ichsubstanz aufgehobenes Moment war, Substanz und das, was in der Ichsubstanz Substanz war, aufgehobenes Moment. Denn was wir

körperliche Substanz nennen, ist Komplex, Kombination von aufgehobenen Momenten unseres Ichs; was wir aber als „inneres Wesen" der Materie denken, nämlich etwas, das fähig ist, Empfindungen in sich zu tragen, muss dann notwendig als aufgehobenes Moment des Körperlichen gedacht werden. Nun wissen wir aber, dass Momente oder ihnen wesentlich gleiche Realitäten keine aufgehobenen Momente in sich tragen können. (§ 18.) Wollte man einwenden, das Empfindungsfähige in der Materie sei nur die Kehrseite der äusserlichen körperlichen Bestimmungen, so muss es, weil als Kehrseite des „Äusseren" der Materie gefasst, denn doch die Innenseite der Materie sein. Alsdann ist aber die Materie doch eben dieses umgekehrte Ichwesen, indem hier das, was Innerliches, d. i. aufgehobenes Moment des Ichs ist, als Äusseres der Materie gilt; was aber Träger dieses Innerlichen (des aufgehobenen Moments), nämlich Ich ist, als Innenseite selbst aufgefasst wird. — Die Materie wäre also der reine Widerpart des Ichwesens.

Freilich, für den Materialismus gibt es kein Ichwesen allein, sondern nur ein Wesen, die Materie. Und auch wir wissen (nach Abschnitt I) noch nicht, ob die Ichsubstanz, die wir erschlossen, nicht nebenbei zugleich materiell, ausgedehnt u. s. w. sei. (Vgl. § 18.)

Nach solchem vertieften (oben unter dem „zweiten Fall" einbegriffenen) Materialismus nimmt sich unser Ich folgendermassen aus: Es hat selbst die Bestimmungen der Materie an sich, ist selbst ausgedehnt u. s. w. Zugleich aber hat es eben diese Bestimmungen als aufgehobene Momente, also auch in sich. (Denn wie wir bisher in diesem Abschnitte nachgewiesen, sind die von uns angeschauten und vorgestellten Körper und ihre Bestimmungen aufgehobene Momente unseres Ichs.) Also soll dasselbe, was äussere Bestimmung der Materie ist, zugleich in ihr (als aufgehobene Momente) vorkommen und möglich sein.

Auf welche Weise allein kann es nun möglich sein, hierüber genauen Aufschluss zu erlangen, nämlich ob unser

Ich, das, wie gezeigt, Körper als aufgehobene Momente in sich trägt, selbst Körper sein könne?

Offenbar nur in dem einen Falle*: Wenn eine wesentliche Eigenschaft der Körper, die wir als solche kennen, einer wesentlichen Eigenschaft des Ichs, die wir ebenfalls kennen, direkt widerspricht; wenn beide Eigenschaften an einem und demselben Wesen einander direkt zuwiderlaufen, einander absolut ausschliessen. Und es uns möglich ist, dies zu konstatieren und zweifellos nachzuweisen. Dann allein wissen wir hierüber etwas, nämlich, dass unser Ich nicht Körper, nicht Materie sein könne. Sonst ist uns jede Einsicht hierin abgeschnitten.

Es trifft sich nun gerade, wie wir im folgenden sehen werden, dass dieser einzig mögliche Fall wirklich statthat. Wenn wir eine Eigenschaft als wesentliche der Körper kennen, so ist es die Ausdehnung (resp. dass die Körper ein räumliches Verhältnis zu einander haben). Und wenn wir andererseits eine Eigenschaft des Ichs kennen, so ist es die Fähigkeit, Empfindungen als aufgehobene Momente in sich zu tragen. (Abschnitt I.) Und gerade diese beiden Bestimmungen widerstreiten einander, wie sich zeigen wird.

Ist das Ich ausgedehnt, also über verschiedene Räume verbreitet, so muss seine Empfindung ebenfalls über diese Räume verbreitet sein. Soll es aber ein Ich sein, d. h. die Empfindung als ganze in sich aufgehoben haben, so muss es diese verbreitete Empfindung als ganze umfassen, zu einer einheitlichen zusammenfassen. Ein Ausgedehntes aber kann nichts in ihm Vorkommendes, überhaupt nichts als ganzes umfassen; hierüber die genaue Diskussion im folgenden.

§ 23.

Die Annahme, dass eine ausgedehnte Substanz Empfindungen in sich trage, empfinde, schliesst einen

* Abgesehen von der Möglichkeit, dass überhaupt schon dann sich Widersprüche ergeben, wenn etwas, das vielleicht nur aufgehobenes Moment und nur als solches möglich ist, für ein Ding an sich selbst, für ein selbständig Existierendes gehalten wird. Hierüber im § 25 und 36.

Widerspruch mit unseren bisherigen Ergebnissen in sich, welcher diese Annahme als eine irrige, falsche erweist. Diesen Widerspruch wollen wir nun näher aufdecken und in das hellste Licht setzen.

Machen wir demnach die Voraussetzung, dass eine ausgedehnte Substanz, ein Ausgedehntes überhaupt, empfinde.

Der Anschaulichkeit und Fasslichkeit halber sei uns die ausgedehnte Substanz, die empfinden soll, in Fig. 1 durch $ABCD$ versinnbildet; auch bezeichne uns $ABCD$ den Raum, den sie einnimmt, über den sie verbreitet ist. Ferner seien a, b, c, d u. s. w. einzelne, beliebig angenommene Raumteile (Räume), Teile des Raumes $ABCD$, über welchen die Substanz ausgedehnt, d. i. verbreitet ist.*

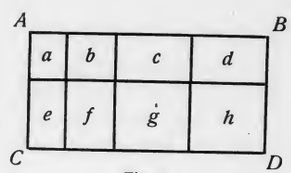


Fig. 1.

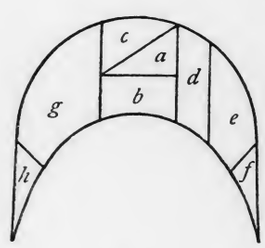


Fig. 1b.

Punkt 1. Die Unmöglichkeit, dass eine ausgedehnte Substanz Empfindungen, also Momente als aufgehobene in sich trage, erhellt schon aus der Tatsache, dass alles, was Momente als aufgehobene in sich hat, eine sie umspannende Einheit sein muss; während doch eben Ausdehnung oder ein

* Wer (wie z. B. Descartes) den blossen (leeren) Raum leugnet, für den ist $ABCD$ der Raum der eigenen Ausdehnung der Substanz und sind a, b, c, d u. s. w. ihre auseinander seienden Teile. Wenn wir im folgenden sagen werden: „Was von der Substanz über den Raum a verbreitet ist, ist nicht dasselbe, was von ihr über den Raum b verbreitet ist," so heisst das für den Leugner des leeren Raumes so viel als: der Substanzteil a ist nicht derselbe wie der Substanzteil b, weil er (räumlich) ausserhalb desselben ist, weil beide (räumlich) auseinander sind. Die ausgedehnte Masse a liegt ausserhalb der ausgedehn-

Ausgedehntes ein blosses Aussereinander vorstellt, — mit Hegel zu sagen „eine Einheit, die keine ist.“ Die Einheit jeder ausgedehnten Substanz ist keine umspannende Totalität. — Die Räume, die wir wahrnehmen, sowie die darin wahrgenommenen Gegenstände sind keine Einheiten als solche, sondern blosses Sich-Kontinuieren in einander. Ihre Einheit ist keine innerliche, ihnen angehörige. Sie ist nur insoferne „Einheit“, als das Ich sie alle als aufgehobene in sich tilgt, in sich „vereint“. (Siehe § 21.) Ihre Einheit gehört nicht ihnen selbst an, sondern dem Ich, ist also Vereinigtwerden ihrer (der wahrgenommenen Räume und Körper) von Seite eines ihnen (ideell) fremden. Im Ich umspannt nicht eine Ausdehnung oder ein Ausgedehntes selbst seine Teile, sondern das Ich ist das Umspannende. Eine ausgedehnte Substanz ist somit keine ihre Teile (obschon reale oder ideale Teile) selbst umspannende Totalität.

Man sage nicht, die ausgedehnte Substanz an sich habe vielleicht keine Teile (wenn sie z. B. untrennbaren Zusammenhang hat). Denn mögen sich dieselben auch ineinander ununterbrochen kontinuieren, vielleicht von einander absolut unabtrennbar sein — so ist doch einleuchtend, dass sie zunächst zumindest als ideelle da sind. (Alles Ausgedehnte ist ja wie der Raum, in dem es vorkommt, wenigstens ideell teilbar, hat also ideelle Teile, die neben-, aussereinander liegen.) Denn so wie das im Ich Ausgedehnte (§ 21) schlechthin Teile hat, die aussereinander sind, die erst das Ich umfasst; — so müssen in einem an sich existierenden Ausgedehnten doch wenigstens ideelle (ihnen entsprechende) Teile vorhanden sein. Wenn in dem als Moment in uns vorhandenen Ausgedehnten z. B. in *ABCD*, Fig. 1, (welches wir uns hier als wahrgenommenen Körper, als aufgehobenes Moment unseres Ichs denken) die Empfindungen, die wir in den Raum *a* verlegen, nicht dieselben sind und sein können, wie die, welche wir

---

ten Masse *b* — daran ist nichts zu ändern —; mögen beide auch kontinuierlich, ohne Unterbrechung zusammenhängen, *a* kann also *b* nicht umfassen u. s. w.

nach *b* verlegen; so kann auch, wenn wir mit *ABCD* wie oben eine an sich seiende, ausgedehnte Substanz bezeichnen (*ABCD* als Substanz, als Masse genommen), die über den Raum *a* verbreitete Substanz (Masse) nicht ebendieselbe sein, wie die über den Raum *b* verbreitete. Das, was von der Substanz über den Raum *a* verbreitet ist, ist nicht dasselbe, was von ihr über den Raum *b* verbreitet ist. Ebendasselbe, was in einem bestimmten Raume ist, kann nicht zugleich in einem andern Raume sein, das von der Substanz über den Raum *a* Verbreitete ist somit etwas anderes als das von ihr über den Raum *b* Verbreitete. Das von der Substanz über *a* Verbreitete, das von ihr über *b* Verbreitete u. s. w. sind also nicht bloss symbolisch, sondern in Wahrheit „Teile“ von *ABCD* zu nennen, weil sie alle ein von einander Verschiedenes, Anderes sind.

Anmerkung. Die Teile eines Ganzen sind wesentlich das, woraus das Ganze besteht. Wir glauben zumeist, ein Ganzes müsse, um aus Teilen zu bestehen, aus ihnen zusammengesetzt worden sein, und sich demgemäss wieder in seine Teile auflösen lassen. (Uns ist nämlich immer nur ein Teilbares, nie aber ein Unteilbares untergekommen. „Atome“ hat noch niemand gesehen.) Dies ist jedoch zum Wesen des Teils, um „Teil“ zu sein, nicht erfordert. Es genügt, wenn das Ganze ein blosses Nebeneinander von Verschiedenen, Anderen ist. Und dies ist bei den über *a, b, c, d* u. s. w. Verbreiteten der Fall, wie oben ausgeführt. Ob sie nun trennbaren oder untrennbaren Zusammenhang gegen einander haben, ist ganz und gar unwesentlich. Denn sie hängen räumlich zusammen. Und schon der Begriff des räumlichen Zusammenhanges setzt notwendig voraus, dass etwas als Ganzes aus Verschiedenem, weil räumlich Geschiedenen sich aufbaut, d. i. besteht. Dies ist unbestreitbar! Dabei ist es ganz nebensächlich, ob das Ganze wirklich daraus aufgebaut worden ist, d. h. ob diese Geschiedenen einmal diesen Zusammenhang untereinander nicht hatten, ihn demgemäss wieder verlieren können u. dergl. Ja sogar setzt der Begriff des räumlichen Zusammenhanges notwendig voraus, dass das ausgedehnte Ganze nur dadurch ein Ganzes ist, dass diese räumlich Geschiedenen, woraus es besteht, Zusammenhang haben; mag dieser nun ein trennbarer oder ein untrennbarer sein. Der Begriff „Teil“ muss also diesen räumlich Geschiedenen (über *a, b, c, d* u. s. w. verbreiteten Substanzteilen) mit vollem Recht, ohne Einschränkung zuerkannt werden.

Denn woraus sich etwas als Ganzes aufbaut, d. i. besteht, das sind seine Teile.

Das von der Substanz über *a*, *b*, *c*, *d* u. s. w. Verbreitete sind also ihre Teile. Sie sind von einander räumlich Geschiedene und deshalb Verschiedene, d. i. Andere.

Ferner ist einzusehen, dass ihre Geschiedenheit und Verschiedenheit eine vollständige (schlechthinige) und nicht bloss ideelle (zugleich in umfassender, höherer Einheit aufgehobene) ist; da sie nicht von der Substanz als ganzer umschlungen, umspannt werden (wie etwa das im Ich Ausgedehnte vom Ich umschlungen wird, § 21); weshalb auch die Teile nicht bloss ideelle, sondern schlechthinige, absolute sind.

Nun könnte man einwenden, es sei doch vielleicht irgendwie möglich, dass in einer an sich bestehenden, ausgedehnten Substanz ihre neben einander seienden Teile von der Substanz selbst umspannt, umschlungen werden, und zwar von der Substanz als ganzer (so wie im Ich das als aufgehobenes Moment vorhandene Ausgedehnte vom Ich umspannt wird. Vgl. § 21). Dann brauchten allerdings die Teile keine schlechthinigen, absoluten zu sein. Dies aber ist nicht möglich. Denn, damit die ausgedehnte Substanz ihre ausgedehnten Teile umspanne, müsste sie eben ihren Teilen gegenüber das Höhere sein, die höhere Einheit, die sie umschlingt, umfasst; — müsste also ihren Teilen wenigstens als ein ideelles Ganzes gegenüberstehen, als ein zumindest ideell selbständiges Anderes, das sie umspannt. Dies kann aber nicht der Fall sein. Denn die Teile sind ein die Substanz erst Ausmachendes, sie besteht aus ihnen. (*ABCD* besteht aus dem von ihr über *a*, *b*, *c*, *d* Verbreiten, wie in der letzten „Anmerkung“ ausgeführt.) Sie kann also in keiner Weise ein auch nur ideell selbständig Anderes sein wie sie, d. i. ihnen auch nicht einmal bloss ideell gegenüberstehen. — Die über *ABCD* verbreitete Substanz ist nichts weiter als die von ihr über *a*, *b*, *c*, *d* ..... verbreiteten Teile als zusammenhängende; ist also blosses Kontinuum ihrer geschiedenen, aussereinander seienden Teile.

Leugnete man dieses, nähme man an, dass sie als solche, als ganze nicht bloss ihre Teile als zusammenhängende (betrachtet) sei — so müsste man eben behaupten, dass sie als ganze zugleich ein irgendwie (ideell) selbständiges Anderes sei wie die Teile. Nur dann wäre sie nicht bloss ihre Teile als zusammenhängende, d. h. nicht blosses Kontinuum ihrer Teile.* Denn ist die Substanz als ganze nicht ein den Teilen gegenüber (wenigstens ideell) Selbständiges, also nicht ein wenigstens ideell Anderes wie sie — so ist sie eben nur das, was die Teile sind; freilich diese nicht einzeln genommen, sondern als zusammenhängende betrachtet — die aber trotz alles Zusammenhanges von einander (räumlich) geschieden sind, folglich einander nicht umspannen können. Denn z. B. wo *a* ist, dorthin reicht nicht *b* u. s. w.

Die Substanz könnte also als ganze ihre Teile nur in dem Falle umspannen, wenn sie etwas (zumindest ideell) Anderes würde als der Inbegriff der Teile, aus denen sie besteht. (Denn bestünde sie nicht aus ihnen, so wären sie nicht ihre Teile. Wir haben in der letzten „Anmerkung“ gezeigt, dass es ihre Teile sind, weil sie aus ihnen besteht.) Wird aber ein Ding, eine Realität, zu etwas anderem als dem Inbegriff dessen, woraus es besteht, so wird es eben zu einem andern Ding als es ist. Kurz: Die ausgedehnte Substanz, wenn sie ihre Teile sollte umschlingen können, müsste zu etwas anderem werden als sie ist, was der Voraussetzung widerspricht. Folglich kann sie ihre Teile nicht (auch nicht als nur ideell selbständiges Ganzes) umschlingen, nicht selbst umfassen.

Nebenbei bemerkt, ist es dabei völlig gleichgiltig, ob sie zu etwas absolut Anderem oder nur relativ, ideell Anderem würde. Denn wir reden von dem über *ABCD* Ausgedehnten und nicht von etwas auch nur ideell Anderem. — Im letzteren Falle würde sie eben zu etwas ideell Anderem, von dem der Inbegriff ihrer Teile, also sie selbst umschlungen würde, d. i. also zu einem aufgehobenen Momente dieses Andern. Denn dann müsste dieses Andere *a*, *b*, *c*, *d* als seine Teile, die zu etwas

* Wir sagen der Kürze halber hier und im folgenden: „Kontinuum der Teile“, womit das Kontinuieren nicht allein gemeint ist, sondern: „die Teile als in einander sich kontinuierende“.

ideell Anderem würden als es selbst, umschlingen und zwar vermöge seines Wesens. Sie hörten auf, seine Wesensteile zu sein, würden ihm zugleich als etwas ideell Anderes gegenüberstehen und doch von ihm unabtrennbar, weil nur ein ideell Anderes sein, d. h. sie würden aus Teilen seiner zu aufgehobenen Momenten seiner. Damit würde aber nun *A B C D* selbst als der Inbegriff der Teile zu einem aufgehobenen Momente. — Wir haben aber angenommen, dass das in *A B C D* Ausgedehnte an sich existiere, Substanz sei und nicht aufgehobenes Moment; sowie dass das in *A B C D* Ausgedehnte und nicht ein nur irgendwie Anderes dasjenige sei, wonach wir fragen, ob es zu empfinden fähig sei.

Es ist sonach unbestreitbar, dass ein Ausgedehntes, wenn es ein Ausgedehntes bleiben will, keine seine räumlich völlig geschiedenen Teile auch nur ideell umfassende Einheit sein kann. (Mögen diese Teile nun unterbrochen oder ununterbrochen zusammenhängen.) Seine Teile sind und bleiben demnach schlechthin, vollkommen geschieden. Das Ausgedehnte ist mithin kein nur irgendwie Selbständiges (selbständiges Ganze) gegenüber seinen Teilen.

Es ist bloss der Inbegriff derselben, es ist bloss die Teile als in einander sich kontinuierende, kurz zu sagen, ein blosses Kontinuum geschiedener, aussereinander seiender Teile.

Punkt 2. Zugleich aber ist einzusehen, dass wenn ein Ausgedehntes empfinden soll, die Empfindung (recte: das Empfundene) in seinen ausgedehnten, nebeneinander seienden Teilen vorkommen müsse.

Hier sage man wiederum nicht, dass die Empfindung der Substanz nicht notwendig in ihren ausgedehnten Teilen vorkommen müsse. Denn wenn die ganze ausgedehnte Substanz empfinden soll, muss doch die Empfindung über alle ihre Teile verbreitet sein. Würde die Empfindung nicht in allen ihrer nebeneinander seienden Teilen vorkommen, so müsste sie eben nur in einem oder in einigen vorkommen. Dann aber würde nicht die ganze Substanz, sondern nur ein Teil in ihr empfinden. Damit aber (wie wir angenommen) die ganze Substanz und nicht bloss ein Teil in ihr empfinde, müsste die Substanz diesen ihren Teil (als ganze) in sich umfassen, was unmöglich ist. Denn sie

kann, wie wir gesehen, eben ihre Teile nicht (auch nicht als nur irgendwie selbständiges Ganze) umspannen. — Man könnte auch einfach ganz kurz bemerken: Die ganze Substanz ist über einen Raum verbreitet und darum muss, was der ganzen Substanz angehört, mit über diesen Raum verbreitet sein.

Punkt 3. Um es zusammenzufassen und zu beschliessen: Die ausgedehnte Substanz, wenn sie empfinden soll, muss ihre in ihren nebeneinander seienden Teilen vorkommende (über ihre aussereinander seienden Teile und deren Räume *a*, *b*, *c*, *d* u. s. w. verbreitete) Empfindung in sich als Ganzheit umfassen. Das kann sie aber nicht, weil sie ihre Teile, in denen die Empfindung vorkommt, nicht in sich umfassen, umspannen kann. Wenn nämlich die Empfindung, wie gezeigt, in den Teilen vorkommt (Punkt 2), so muss sie eben ihnen angehören. Man kann nicht annehmen, dass sie in den Teilen zwar vorkomme, aber doch eigentlich dem Ganzen angehöre. Denn das Ganze, die ganze Substanz, ist nichts Selbständiges gegenüber ihren Teilen (auch nichts nur ideell Selbständiges. Vgl. Punkt 1). Wenn die Empfindung also in den Teilen vorkommt, so muss sie ihnen inhärieren und nicht dem Ganzen und folglich von ihnen unabtrennbar sein. * (Wenn nach der Voraussetzung die Substanz empfindet, so kann dies nur insofern richtig sein, als die Substanz der Inbegriff der zusammenhängenden Teile ist. Der Substanz angehören bedeutet also, streng genommen, nur so viel als allen ihren Teilen angehören; da sie nichts anderes ist wie die Teile als zusammenhängende, kurz als Kontinuum derselben. Punkt 1. Vgl. auch die letzte Anm. unter dem Text.) Weil also die ganze Substanz, die Substanz als solche, ihre Teile nicht umspannt (weil sie ihnen gegenüber kein nur irgendwie Selbständiges ist, Punkt 1), so kann sie auch die Empfindung nicht umspannen, welche über ihre geschiedenen

---

* Eine Empfindung kann nicht allein sein. Die Realität, der sie angehört, der inhäriert sie und von der ist sie auch unabtrennbar. (Vgl. Abschnitt I.)

Teile verbreitet — welche somit selbst ein Geschiedenes, über geschiedene Substanzteile Verbreitetes ist, denen sie inhäriert. (Die Teile sind vollkommen, schlechthin geschieden. Punkt 1.) Sie kann also diese geschiedene, aussereinanderseiende (weil Geschiedenem, Aussereinanderseiendem inhärierende) Empfindung nicht umspannen, eben weil sie (den geschiedenen Teilen gegenüber, denen die Empfindung inhäriert) kein nur irgendwie Selbständiges ist. Sie (die ausgedehnte Substanz) kann also die geschiedene, aussereinanderseiende Empfindung in keiner Weise zu einer Einheit, zu einer zusammenfassen d. i. sie in ihrer Gesamtheit perzipieren, als ganze in sich aufgehoben haben — was doch notwendig ist, wenn sie sie empfinden, wenn sie ihre Empfindung sein soll.

Es ist also unmöglich, dass die ausgedehnte Substanz als solche, wie wir angenommen, eine Empfindung habe, empfinde. Ein Ausgedehntes kann also nicht empfinden.

Schluss. (Gesamt-Diskussion.) Da nach obigem (Punkt 1) die Substanz nur der Inbegriff der zusammenhängenden Teile ist, also nur ein Kontinuum aussereinander seiender, geschiedener Substanzteile (Substanzen) vorstellt, — so kann die Empfindung, da sie diesen Substanzteilen inhäriert (Punkt 3), auch nichts anderes sein als ein Kontinuum aussereinander seiender, geschiedener Empfindungen. Sie kann vom Ganzen (und das ist der Kernpunkt unseres Beweises!) nicht zusammengefasst werden, weil dieses Ganze, die ganze Substanz nichts irgendwie Selbständiges ist gegenüber ihren Teilen. (Punkt 1.)

Nun wissen wir aber, dass das Empfindende, wenn es eben empfinden soll, die ganze Empfindung haben, sie also, wenn sie ein aussereinander Seiendes (Kontinuum räumlich geschiedener Empfindungen) ist, zusammenfassen, umfassen muss; m. a. W. es muss sie in ihrem ganzen Umfange, in ihrer ganzen Totalität empfinden, wenn sie seine Empfindung sein soll. — Eine jede unserer Empfindungen hat doch bekanntlich eine bestimmte, sei es intensive oder extensive Grösse; so z. B. der Schmerz, gegen den das

ganze Ich sich wehrt und gegen den es sich als ganzen kehrt; oder die Wahrnehmung (resp. den Wahrnehmungskomplex) eines Buches, einer gedruckten Seite, wo wir die aussereinander seienden Empfindungen in einen Komplex zusammenfassen. (Vgl. § 21.) Dieses Zusammenfassen ist, nebenbei bemerkt, dasselbe, was Kant die „transszendentale synthetische Einheit der Apperzeption“ nennt, wofür, wie Schopenhauer sehr richtig sagt, das Wort „Vereinigung“ ganz genug ausreichen würde.

Die Empfindung muss also einerseits, um als ganze empfunden zu werden (weil ein Geschiedenes), vom Ganzen zusammengefasst werden. Das kann aber andererseits nicht geschehen (weil das Ganze kein irgendwie Selbständiges ist). Folglich kann ein Ausgedehntes keine Empfindung haben.

Ganz präzis und scharf: Alles Ausgedehnte ist blosses Kontinuum seiner geschiedenen Teile, kein ihnen gegenüber nur irgendwie selbständiges Ganze. (Punkt 1.) Und diesen Teilen inhäriert die Empfindung. (Punkt 3.) Folglich kann ein Ausgedehntes (*A B C D*) immer nur ein Kontinuum Empfindungen habender geschiedener Teile (*a*, *b*, *c*, *d* u. s. w.) sein.

Wenn also ein Ausgedehntes empfindet, so sind es mehrere geschiedene Ichwesen, die empfinden, deren jedes seine einzelne, eigene Empfindung hat. Sie sind und bleiben geschieden, mögen sie auch ununterbrochenen Zusammenhang haben. Ihr Zusammenhang ist bloss äusserliche Relation. Denn sie haben alsdann doch nur ihre Grenze, also nichts Reales gemeinsam.

Damit nun aus diesen geschiedenen Ichwesen mit ihren einzelnen Empfindungen ein Ichwesen werde, das eine Empfindung hat (wie unser Ichwesen, wenn wir z. B. Schmerz leiden); so müsste die Ganzheit der ausgedehnten Substanz aufhören, eine bloss äusserliche Relation (Zusammenhang) geschiedener Teile zu sein; die Substanz müsste also als ganze zugleich ein (wenigstens ideell) selbständiges Substrat gegenüber ihren Teilen werden, was wie gezeigt, unmöglich ist. (Punkt 1.) Ein Ausgedehntes kann also nicht (wie unser

Ich, vgl. § 18) ein irgendwie einheitliches Substrat sein, das schlechthin „eine Empfindung“ hat. Es kann also nicht ein einheitlich empfindendes Ichwesen sein. Ein Ausgedehntes als solches kann demnach nicht empfinden, wie es bei unserem Ichwesen der Fall ist.

Aus der hier erwiesenen Wahrheit, dass ein Ausgedehntes nicht als solches empfinden kann, nie ein einheitliches Ichwesen sein kann, folgt unmittelbar: Der Raum ist nicht die Ordnung (eine Ordnung der Dinge), in welcher sich unser Ich befindet.* — Beweis: Ein räumlich Ausgedehntes kann, wie eben gezeigt, nicht als solches (als Ganzes) empfinden (nicht schlechthin ein Ichwesen sein wie unser Ich; vgl. § 17). Ebensowenig kann aber auch ein Ausdehnungsloses (Punktuelles) Empfindungen in sich tragen; abgesehen, dass ein solches wie der Punkt eine blosse Abstraktion, kein Teil, sondern Negation des Raumes, des Ausgedehnten ist. Jedenfalls aber kann unser Ichwesen (und darum allein handelt es sich hier!) kein Ausdehnungsloses sein, da ein solches absolut nicht mehr, auch nicht mehr idealiter in Räume teilbar wäre, wie es (siehe § 21) bei unserem Ichwesen doch tatsächlich der Fall ist.

Anmerkung. Ein Ausdehnungsloses könnte nie die Anschauung, Wahrnehmung von Ausgedehntem, d. i. ein Ausgedehntes auch nur als aufgehobenes Moment in sich haben. Auch das aufgehobene Moment ist Realität (§ 4), wenn auch keine selbständige, eigene. In einem blossen Raumpunkte kann aber eine ausgedehnte Realität in keiner Weise existieren. Alsdann wäre ja ein Raumpunkt durch ausgedehnte Realitäten in Räume ideell unterbrochen (weil Ausdehnung Raum ist), also in Räume idealiter geteilt, was a priori unmöglich ist; denn einem ausdehnungslosen

* Präziser: Die Dinge an sich und unser Ichwesen unter ihnen haben kein räumliches Verhältnis zu einander. Gesetzt nämlich, sie hätten es, so müssten sie entweder ausgedehnt oder ausdehnungslos sein. Also: Unser Ich ist nicht körperlich, nicht Körper unter anderen Körpern wie vom empirischen Standpunkte es der Fall zu sein scheint, weil unser Organismus Körper unter anderen Körpern ist. Auch der Spiritualismus seligen Angedenkens widerlegt sich hier, weil das Ich weder ausgedehnt noch punktuell, folglich überhaupt an keinem Orte, nicht „im Raume“ sein kann.

Punkte im Raume ist es (eben wegen seiner Ausdehnungslosigkeit) wesentlich, absolut (in Räume) unteilbar zu sein. Das Ausdehnungslose kann in gar keiner Hinsicht Ausdehnung und Raum in sich beherbergen.

Man könnte dagegen noch den Einwand erheben: Vielleicht ist unser Ich aus vielen ausdehnungslosen, also punktuellen Wesenheiten (Ichwesen) bestehend, quasi zusammengesetzt, welche einzeln im Raume verbreitet, d. i. zerstreut liegen. Allein dann ist unser Ich eben doch ein ausgedehntes Wesen.* Um die alsdann durch reale Räume geschiedenen Punkte (punktuelle Wesen und die einzelnen Empfindungen in ihnen) zusammenzufassen, d. h. um die Einheit (die einheitliche Trägerin) aller in diesen Punkten vorkommenden Empfindungen zu sein, müsste es auch dort sein, wo die Empfindungen sind, d. i. in den Räumen, in welchen sie sind — genau so wie wir zeigten, dass dorthin, wo unsere Empfindungen liegen, sich unser Ich erstrecken, unser Ich „hin“ reichen muss.

Also: Unser Ich, da es weder ausgedehnt noch punktuell sein kann — alles aber was im Raum vorkommt, entweder ausgedehnt oder punktuell sein muss, ist notwendig ein Wesen, das eben nicht im Raume vorkommt; welch letzteres aber nur dann möglich ist, wenn der Raum nicht die letzte, wahre Ordnung der Dinge im Ansich ist, sondern nur aufgehobenes Moment in unserem Ichwesen vorstellt. Die wahre Ordnung, in der sich unser Ich befindet, ist sonach nicht Raum, jedoch ist sie auch nicht, wie es zuweilen geschah, eine unräumliche zu nennen oder eine ausserräumliche, sondern als eine überräumliche zu denken, d. i. als eine solche, in welcher die räumliche Ordnung, das räumliche Ausser- und Nebeneinander (und Raum-Einnehmen) nur aufgehobenes Moment ist. Sonst wäre, wenn dies letztere nicht stattfände, diese Ordnung eine un- ausgedehnte, also punktuelle, was, wie wir gesehen, ebenfalls unmöglich ist.

Das solchermassen negativ als ein überräumliches Wesen bestimmte Ich können wir uns analoger Weise (symbolisch)

---

* Wenn man eben nicht zugibt, dass es ein solches ist, welches wohl Räume als aufgehobene Momente in sich trägt, aber nicht selbst ausgedehnt ist, in keinem Raume vorkommt.

etwa so denken: Die eventuellen Teile desselben (die Teile, aus denen es vielleicht besteht), sind nicht aussereinander, nicht räumlich ausgedehnt. Folglich, können wir sagen, umfasst gleichsam die Ichsubstanz alle ihre Teile in sich; aber ihr Insichumfassen ist von diesen Teilen nicht verschieden; so wie bei den Körpern ihr Sich-nicht-Umfassen (Aussereinandersein der Teile) von diesen Teilen selbst nicht verschieden, sondern ihre Bestimmung ist.

Und nun nur noch eine Bemerkung bezüglich unserer obigen Diskussionen. Wir haben nämlich der Einfachheit und Fasslichkeit wegen davon abgesehen, ob die ausgedehnte Substanz, welche sollte empfinden können, ein Kontinuum ohne Unterbrechung (etwa ein Atom) oder ein blosses Konglomerat, ein mehr oder minder loser Komplex von Kontinuen (etwa ein aus Atomen bestehender Körper) ist. Eigentlich haben wir nur den Fall ins Auge gefasst, dass das Ausgedehnte, ein Ausgedehntes überhaupt, ein ununterbrochenes Kontinuum sei. Dies war einfach zweckmässig, als die Behandlung dadurch vereinfacht wurde und es war auch zulässig; es ist doch einleuchtend, dass, wenn ein ununterbrochenes Kontinuum von Substanzen nicht empfinden kann, weil es ein Aussereinanderseiendes ist, ein (durch Zwischenräume, durch das „Leere“) unterbrochenes Kontinuum noch weniger empfinden kann, weil es ein noch mehr Aussereinanderseiendes ist; indem seine Teile nicht nur geschieden sind, sondern (einzelne) auch nicht einmal zusammenhängen.

Auch haben wir uns in unserer Diskussion nur an ein Ausgedehntes streng im Allgemeinen gehalten; unser Resultat, gilt daher bezüglich eines jeden Substrates, welcher Art es immer sein möge, sofern es nur ausgedehnt ist, sofern ihm nur das Ausgedehntsein als Bestimmung seiner zukommt. Auch den spiritualistischen Dualismus widerlegt unser Resultat, insofern etwas, das überhaupt im Raume vorkommt, nicht empfinden kann. Es widerlegt ebenso den Materialismus; es ist ganz gleichgiltig, ob das, was empfinden soll, ein Punktuelles oder Ausgedehntes vorstellt — ob es Materie, ob es ein Atom oder ein Komplex von Atomen ist, ob die Materie keine

Atome habe, sondern nur mehr oder minder ein Kontinuum sei (das mehr oder weniger unterbrochen ist durch leere Zwischenräume), endlich, ob die Materie organisch oder anorganisch sei, welche empfinden soll. Denn auch das Organische ist ein Komplex zusammenhängender, aber geschiedener Realitäten. Wo ist die übergreifende Totalität? Nichts im Raum Vorkommendes kann eine solche sein. Kein im Raum vorkommendes Kontinuum und kein Komplex von solchen kann seine Teile oder etwas ihnen Angehöriges (als ganzes) umspannen, umschlingen. Das haben wir deutlich genug gesehen.

Bezüglich des Umstandes, dass vom empirischen Standpunkte die organische Materie, also ein Ausgedehntes, zu empfinden scheint, sei noch folgendes bemerkt:

Eine Art Widerstreit ergibt sich vom empirischen Standpunkte aus hinsichtlich des menschlich-tierischen Organismus; derselbe ist nämlich wie alles Ausgedehnte ein Aussereinanderseiendes, kann demnach, wie oben gezeigt, an sich genommen keine (auch nicht eine nur irgendwie ideell) selbständige Einheit gegenüber seinen Teilen (Bestandteilen) sein. Aber dennoch gibt er sich empirisch, obzwar nur indirekt, als solche den Teilen gegenüber selbständige Einheitlichkeit kund; — durch seine den Stoffen (aus denen er besteht) gegenüber selbständige, auf seine Gesamterhaltung gerichtete Tätigkeit. Die einzelnen Zellen, aus denen sich der Organismus aufbaut, deren blosser Komplex er empirisch genommen ist, sind nicht bloss als einzelne auf ihre Erhaltung und gemässe Tätigkeit u. s. w. bedacht, sondern auch auf die Erhaltung des Gesamtkomplexes ihrer, d. i. des Organismus in seiner Gesamtheit; also auf Erhaltung einer idealen Einheit, nämlich der bestimmten Konstellation ihrer, welche der Organismus ist. Es gehen Reize nach den Zentralteilen, von welchen aus auf diese Reize hin Bewegungen erfolgen; motorische (zentrifugale) Erregungen der Nerven erfolgen auf die sensorischen (zentripetalen) hin; es sind „Zentren“ da, welche die zur Gesamterhaltung des Organismus nötigen Tätigkeiten besorgen. Das blosse Kontinuum nebeneinander seiender Zellen, als welches sich der Organismus direkt darstellt, zeigt sich indirekt ebenso als eine ideale Einheit. Wie kann nun ein blosses Kontinuum aussereinander seiender Realitäten zugleich eine Art Einheit sein? Wie kann gar ein Kontinuum aussereinander seiender Realitäten Gesamtempfindung seiner haben? Das haben wir doch eben widerlegt.

Die Auflösung dieser Antinomie besteht in der sich hier schon ergebenden (und im Abschnitt III sorgfältig dargelegten) Erkenntnis der Wahrheit, dass der Organismus kein Ding an sich selbst, also keine Ein-

heit an sich vorstellt; vielmehr nur die inadäquate Erscheinung einer Einheit ist, nämlich einer irgendwie einheitlichen Position * des Ichs zu den Dingen an sich. Als Erscheinung dieser Einheit, als welche sich der Organismus indirekt (durch Äusserungen) kundgibt, ist er tatsächlich als eine ideelle Einheit anzusprechen. Aber bloss an sich betrachtet, als räumlich Ausgedehntes, als Zellen- resp. Körperkomplex, wie er sich uns direkt darstellt, — als ein Aussereinanderseiendes, als Komplex geschiedener Realitäten, ist er absolut keine Einheit, nicht einmal eine ideelle.

Halten wir also fälschlich den Organismus für ein Ding an sich selbst, so geraten wir in den genannten unauflöslichen Widerstreit, weil ein räumlich Ausgedehntes unmöglich ein seinen einzelnen Teilen gegenüber auch nur ideell Selbständiges, somit unmöglich auch nur eine irgendwie ideelle Einheit (z. B. ein einheitlich Empfindendes) sein kann. (Vgl. oben Punkt 1.)

Der Materialismus beliebt es so gerne zu sagen: Es genügt zu wissen, dass es so ist, dass der Organismus empfindet. „Wie die Materie es anfängt, um Empfindung oder Bewusstsein zu erzeugen oder hervorzubringen, kann uns für den Zweck unserer Untersuchung vollkommen gleichgiltig erscheinen; es genügt vollständig zu wissen, dass es so ist" (Büchner, „Kraft" und Stoff. Das Bewusstsein.) Mit so was zeigt solch plumper Materialismus, wie er gar nicht einmal eine Ahnung davon hat, dass es die erste Pflicht einer Weltanschauung ist, darzulegen, dass sich in ihren Prinzipien kein Widerspruch findet. (§ 1, Anm.) Wenn schon nicht eine Theorie des Zustandekommens der Empfindung, so hätte der Materialismus doch die Pflicht, wenn er wirklich eine wissenschaftliche Weltanschauung sein will, zu zeigen, dass es wenigstens möglich ist, dass ein Ausgedehntes Empfindungen in sich trage. Davon war er aber seit jeher weit entfernt. Die fürchterliche petitio principii kommt ihm nicht zum Bewusstsein: „Der Organismus selbst empfindet. Das Ausgedehnte, die Materie ist das letzte Substrat der Dinge." Das ist seine Voraussetzung, die er überall unterlegt und auf die er sich dann als Tatsache beruft, wenn er nicht weiter kann! Statt diese seine Voraussetzung zu begründen oder doch wenigstens nur ihrer Möglichkeit nach darzulegen, dadurch, dass man sie mit wirklichen Tatsachen (z. B. Einheitlichkeit der Empfindung, zunächst des empfindenden Ichs, indirekt sich kundgebende, ideelle Einheit des Organismus) in Einklang setzte — führt er jene Voraussetzung als Beweis an gegen diejenigen, welche verlangen, er solle seine Voraussetzungen mit den Tatsachen in Einklang setzen. Weiter kann doch

* Diese Position ist als essentielle und nicht schematische, gleichgiltig-äusserliche zu denken, wie das räumliche Nebeneinander. Vergl. § 38.

die Naivität nicht gehen, als die Grundvoraussetzung, auf der ein System ruht, als Beweis auszugeben; nämlich als Beweis der Möglichkeit der Vereinbarkeit der Tatsachen mit dieser Voraussetzung. Denn keineswegs ist es Erfahrungstatsache, dass der Organismus selbst empfindet, sondern nur, dass Veränderungen in demselben eine Parallelerscheinung zu unseren Empfindungen sind. (Vgl. den Anfang des III. Abschn.)

Aber alle Versuche, die erwähnte indirekt sich kundgebende Einheit des Organismus aus ihm selbst (als einem Zellen- resp. Körperkomplex) nur der Möglichkeit nach abzuleiten, müssen notwendig scheitern. Denn es ist unmöglich, dass ein Ausgedehntes oder etwas in ihm je nur (in irgend welcher Hinsicht) zu einer ideellen Einheit, Ganzheit erwachse; dass ein Ausgedehntes als solches zu einem einheitlichen Träger von Empfindungen werde; dass das, was empfindet, unser Ich, welches wir als Realität im Kapitel I nachgewiesen, ein Ausgedehntes sei.

Es gibt ja nirgend im Organismus, der nur ein Komplex (Aufbau) von Zellen ist, eine Zentralzelle. (Es ist überdies empirisch nachweisbar, dass die verschiedenen psychischen Tätigkeiten mit Tätigkeiten verschiedener Hirnpartien parallel gehen; ja sogar die sensorischen und motorischen Zentren sind andere und sind nur durch Zwischenzellen mit einander verbunden.) Der Organismus ist nur ein Kontinuum verschiedener aussereinander seiender Zellen, wie jedes Ausgedehnte nur ein Kontinuum seiner aussereinander seienden Teile sein kann. (Vgl. oben Punkt 1.)

Ein solches Kontinuum aussereinander seiender Zellen kann nun nicht (wie unser Ich) empfinden, wie wir es von jedem Kontinuum aussereinander seiender Realitäten nachgewiesen.

Jede Zelle dieses Komplexes hätte ihre eigene einzelne Empfindung, da alle (Zellen) von einander geschiedene und verschiedene sind, mögen sie auch untereinander Zusammenhang haben. Was (d. h. wessen Substrat) sollte nun diese in den einzelnen Zellen enthaltenen Empfindungen alle in sich vereinigen, sie in ihrer Gesamtheit empfinden? Wo ist dieses Ganze, das als nur irgendwie (ideell) selbständiges Substrat, die über die einzelnen Zellensubstrate verteilten Empfindungen zusammenfasst, sie in ihrer Gesamtheit perzipiert? Der Organismus als ganzer oder doch die Zentralteile als ideale Einheit können es nicht sein. Denn sie haben kein nur irgendwie selbständiges Substrat gegenüber den einzelnen Zellen. Ihr Substrat ist das der geschiedenen und verschiedenen Zellen. Der Organismus als Zellenkomplex kan also nicht selbst der Träger der Empfindungen, die unser Ich hat, sein. Hier heisst es endlich einmal aufpassen! Man glaubt gewöhnlich, die Zentren empfinden, weil sie sich empirisch indirekt als ideale Einheit kundgeben. Sehr viele Naturforscher, Physiologen beruhigen sich dabei. Man frage die meisten von ihnen, was empfindet, und sie werden antworten: das Nervensystem, die Zentralteile. — Sie

vergessen, dass die Zentren als solche nur indirekt sich als ideale Einheiten kundgeben, an sich genommen nur ein Komplex aussereinander seiender Zellen sind; dass folglich ihr Substrat nur das der geschiedenen Zellen sein kann, aus denen sie bestehen. Was empfindet, kann, wenn der Organismus an sich existiert, nur dessen Materie sein. Seine Materie kann aber, wie oben gezeigt, nicht (wie unser Ich) empfinden, weil sie über verschiedene, geschiedene Zellen verteilt, also räumlich geschieden ist. Und von jedem räumlich Geschiedenen haben wir oben nachgewiesen, dass es nicht (wie unser Ich) empfinden, sondern immer nur ein Kontinuum verschiedener Ichwesen sein könnte. Sässe also eine Empfindung im Organismus, in den Zentren, so hätte notwendig jede Zelle ihr Stück davon. Und da jede Zelle verschiedene Materie enthält (jede eine andere Materie als in den andern Zellen) und nur die Materie der Träger der Empfindungen sein könnte — so enthielte jede Zelle ein verschiedenes, anderes Ich. (Haeckels „Zellseelen".) Damit aus diesen vielen Ichwesen eines würde, ein nur irgendwie einheitliches Gesamt-Ich, müsste die Materie der Zentralteile aufhören eine blosse Summe der einzelnen Zellmaterien zu sein; sie müsste vielmehr, um als ganze alle Empfindungen der einzelnen Zellmaterien zu haben, in sich zu umfassen, auch den einzelnen Zellmaterien gegenüber als Ganzes dastehen, d. i. als wenigstens ideell selbständige Materie. Das aber ist nicht möglich. Denn die Materie der Zentralteile ist eben nur der Inbegriff, die Summe der einzelnen Zellmaterien. Die Zentralteile bestehen einfach aus den Materien der einzelnen verschiedenen Zellen. Die Zentralteile, das Nervensystem, kurz der Organismus, können also nie selbst einheitlich empfinden, wie unser Ich, nie unser Ich ausmachen.

Man könnte am Ende gar einwenden, dass vielleicht (trotz aller bisher widersprechenden Erfahrung) nur eine einzige Zelle unsere Empfindungen habe. Dies wäre aber nur möglich, wenn alle mit Empfindungen parallel gehenden Nervenreize in sie einmünden und alle motorischen Bewegungen, physiologischen Funktionen von ihr ausgelöst würden. (Denn keine Zelle kann eine Empfindung, die in einer andern Zelle vorhanden ist, in sich haben.) Diese einzige Zelle (Zentralzelle) würde dann allein unser empfindendes Ich ausmachen; wobei es gleichgiltig wäre, ob auch die andern Zellen ihre eigenen, einzelnen Empfindungen hätten oder nicht. Sie würden für uns Neben-Ich bilden, die uns nichts angingen. — Allein auch eine einzige Zelle ist ein Ausgedehntes. Auch in einer Zelle könnte nie ein Ich zustande kommen, recte: enthalten sein. Denn jede Zelle ist wie alles Ausgedehnte ein blosses Kontinuum geschiedener Teile (Körperteile, Massen), kann also seinen Teilen gegenüber kein nur irgendwie selbständiges Ganzes sein, also nicht (wie unser Ich) empfinden. Selbst in einem Atome, wenn es solche gibt, auch in dem denkbar kleinsten Teil der Zelle kann eine Empfindung nicht vor-

kommen; auch vom Atom müsste sie zusammengefasst werden, da es ja als Ausgedehntes ein Kontinuum geschiedener Teile ist; was unmöglich ist, auch beim ununterbrochenen Kontinuum unmöglich ist. (Vgl. oben Punkt 1.) Ist aber das Atom nicht ausgedehnt, so ebenfalls nicht. Dies wurde alles oben gezeigt, wie überhaupt schon, dass ein Ausgedehntes, welcher Art immer es sei, nicht empfinden kann. Gibt sich ein solches also (z. B. als Organismus) indirekt, durch Äusserungen, als ideale Einheit kund, so kann dies nur insofern richtig sein, als die Materie als organische zugleich die Erscheinung irgend einer Einheit, Einheitlichkeit vorstellt, uns Data von einer solchen bringt. An sich ist und bleibt die organische Materie so wie jede andere ein Komplex schlechthin geschiedener und verschiedener Realitäten, kann also nicht (wie unser Ich) empfinden.

Viele flüchten mehr oder weniger unbewusst, um hier einen Ausweg zu finden, von der Substanz, der Materie zur „Bewegung" oder suchen doch bei der Bewegung Hilfe. Zunächst denken sie die kleinsten Teile des Organismus, welche empfinden sollen, in grosser Vibration befindlich. Als ob dabei die Teile nicht desto mehr Platz, Raum aussereinander brauchten, je mehr sie in Bewegung sind; also noch weniger kann durch gedachte Bewegung eine Ichheit zustande kommen. Bewegung kann wohl wandern, aber nichts tragen. Bewegung ist ein Wesenloses. (§ 36.) Tragen (Empfindungen tragen) können nur wesenhafte Substrate. (Abschnitt I.) Die Materie selbst aber ist ausgedehnt, kann also wie gezeigt, nichts als ganze in sich tragen, nicht empfinden. — Jetzt flüchtet man vom Substanzbegriff hinter den Kraftbegriff, einem erträumten Zwitterding zwischen Materie und Bewegung. Bei der „Kraft" beruhigt sich der menschliche Geist. Die Ausdehnung erscheint ihm hier als flüssige, weniger starre, unaufhebbare Bestimmung wie bei der Materie; eigentlich erscheint die Ausdehnung überhaupt weniger als Bestimmung, sondern mehr als eine Äusserung der Kraft. Die Teile solcher „Kraft" scheinen einander zu durchdringen, zu umfassen. Aber es heisst stehen bleiben! Nur nicht sich hinter Unklarheiten verstecken! Der Weg ist versperrt: Denn alles was im Raum existiert, ist notwendig entweder ausgedehnt oder punktuell. Ist es ausgedehnt, so hat es aussereinander seiende Teile (oben Punkt 1), die aussereinander bleiben, mögen sie auch hin- und herfliegen, so viel sie wollen. Könnten die Teile eines im Raum Befindlichen einander tatsächlich durchdringen (nicht bloss ihre Lagen gegen einander fort vertauschen), so hätten sie nur teilweise die Bestimmung der Ausdehnung. Sie müssten nämlich ebensosehr nicht räumlich geschieden, also nicht räumlich ausgedehnt sein, d. i. wenigstens teilweise überräumlich existieren. Die Kraft wäre also ein Mischwesen von räumlicher und überräumlicher Bestimmung. Und so wird die Kraft auch intuitiv teilweise vorgestellt als etwas, das sich mehr nur räumlich äussert, uns räumlich entgegentritt, mehr „in den Raum wirkt", als

sich selbst in ihm befindet. Es liegt hier die gleichsam geheime Vorstellung, die halbe Intuition zugrunde, dass was sich empirisch räumlich kundgibt, die Ursache davon zugleich in einer tiefern Ordnung der Dinge wurzelt, in einer überräumlichen. Aber auch diese nur halbe Intuition wird nicht offen (sich) eingestanden, in abstracto sich nicht klargemacht, um nicht von der Räumlichkeit resp. Ausdehnung als letzter Bestimmung der Weltdinge lassen zu müssen. Aber eine Kraft hinter allem Ausgedehnten, also auch hinter Hirn und Nerven, als das innerste Ursubstrat der Dinge, die alle über einen Raum verbreiteten Empfindungen zusammenfasste, wäre selbst überräumlich. Wäre sie es nicht, so wäre sie eben punktuell oder ausgedehnt, könnte also nicht (wie unser Ich) empfinden und Anschauung von Körpern haben. Darüber kommt man nicht hinaus!

Aus dem Dargelegten folgt auch, dass unser eigener Körper wie die übrigen körperlichen Aussendinge als ausgedehnte blosse Erscheinungen sind; u. zw. aufgehobene Momente in unseren Ichwesen. Wären sie es nicht, so wäre die tatsächliche Ordnung, in der unser Ich vorkommt, eine schlechthin räumliche, was wir widerlegt, da wir das Ich als ein überräumliches nachgewiesen, d. i. als ein solches, welches nicht in einer räumlichen Ordnung wurzelt. — Die Körper haben also eine Ordnung, welche in der Ordnung, in welcher unser Ich vorkommt, aufgehoben ist. Ist nun also ihre Ordnung in einer höheren Ordnung im Ansich aufgehoben, so müssen auch sie daselbst (im wahren Ansich) aufgehoben sein und zwar von einer Realität in dieser wahren Ordnung (da eine „Ordnung" als solche blosse Abstraktion ist). Und wie wir aus § 21 wissen, verhält es sich tatsächlich auch so. Die Körper als wahrgenommene — und weiter wissen wir ja nichts von ihrer Existenz — sind aufgehobene Momente in unserem Ichwesen. Dasjenige allerdings, wovon die Körper die Erscheinung sind, ist nicht im Ich aufgehoben, sondern existiert neben ihm. (Nur darf man dies „neben" nicht als exklusiv räumliches, überhaupt nicht als ein äusserlich schematisches ansehen, vielmehr als ein quasi wesenhaftes, essentielles. Vgl. § 38.)

Wir haben also die Weltdinge an sich für überräumlich erklärt, überhaupt die von uns wahrgenommene Welt mit der an sich existierenden als nicht kommensurabel nachgewiesen. Dennoch werden wir vernünftiger Weise an dem gegenseitigen Zusammenhange beider keinen Augenblick zweifeln; werden allem was nach empirischen Gesetzen erscheint, jederzeit ein im Ansich der Dinge Entsprechendes zuweisen. Jeder Körper, jede Bewegung, jede Veränderung in unserer Aussenwelt, alles, was wir je wahrnehmen, ist selbstverständlich durch jene

Welt der Dinge an sich veranlasst; alles das sind Hinweise auf sie. (Vergl. § 19.) Alles Sich-Orientieren nach unseren Sinnesempfindungen ist ein Beachten dieser Hinweise, eine Stellungnahme zu der Welt an sich, welche wir so wenig zu leugnen gesonnen sind, dass vielmehr der ganze III. Abschnitt die Exposition solcher Stellungnahme unseres Ichs zu den Weltdingen an sich zum Thema hat.

Solch ehrlicher Phänomenalismus, können wir sagen, trennt uns nicht einmal um ein haarbreit vom Realismus des Naturalismus, des gewöhnlichen schlichten Menschensinnes; des Materialismus u. s. w. Natürlich des wissenschaftlichen kritischen Materialismus, welcher nicht bloss die Summe der einzelnen Erfahrungswissenschaften, sondern eine auf diesen aufgebaute Welterklärung, ein philosophisches System sein will. Solcher Materialist (z. B. Haeckel) weiss es und gesteht es auch zu, dass wir nicht in das innerste Wesen der Dinge schauen, dass uns ihr Kern verborgen bleibt. Auch er gibt zu, dass wir direkt nur die Oberfläche der Weltdinge kennen, nämlich ihre Räumlichkeit und Lage im Raum und einzelne ihrer Wirkungen nach Aussen. Wir gehen nur noch einen Schritt weiter, so ziemlich um so viel, als der kritische Materialismus (Realismus überhaupt) über den unkritischen hinausgeht. Wir sagen, dass auch der Raum und die Ausdehnung nur ein einseitiges, unselbständiges Moment der Weltdinge, nicht aber die wahre, letzte Bestimmung ihrer an sich selbst ist. Der Raum ist die mehr oder weniger inadäquate Erscheinung der Ordnung der Weltdinge; er ist nur die einseitige Form, in der uns die ideelle Geschiedenheit derselben behufs unserer Orientierung (Stellungnahme) nach ihnen entgegentritt. Der innere *nexus*, der essentielle Zusammenhang, das „Band alles Wirklichen" (Lotze) bleibt uns verschlossen. Wir haben nur zum Zwecke unserer Orientierung gewisse Daten und Schemen der Daten von ideeller Geschiedenheit und Verschiedenheit im Ansich. (Genauer § 35.)

Wer ob seiner phänomenalistischen Welterkenntnis (welche nur eine genauere Interpretation des uns angeborenen Realis-

mus sein kann) das realistische Grundprinzip ausseracht lassen wollte, der müsste tatsächlich allen Halt in der Welt verlieren. Sollte jemand wirklich im Ernste glauben, es sei im Verhältnis zu den Weltdingen an sich dasselbe, ob er sich hier oder dort, ein Meter weiter oder an einem so und so viel Meilen entfernten Orte befinde?! Das niederste Lebewesen, das willkürliche Bewegungen ausführt, würde einen solchen beschämen. Und ebenso, ob er z. B. an der Waldesquelle lagere oder in heisser Wüste verschmachte?! Dem muss doch ebenfalls im Ansich etwas entsprechen, und zwar eine ganz gehörige qualitative Verschiedenheit derjenigen Seiten der Weltdinge an sich, zu denen wir gleichsam in unmittelbarer Beziehung stehen; genau so wie der empirisch-räumlichen Entfernung der Objekte eine Art quantitative Divergenz der Dinge an sich parallel geht, wenngleich wir dieselbe nicht als einseitig-exklusive, wie der Raum sie vorstellt, anzusprechen haben. — Die genannten verschiedenen Seiten der Dinge an sich, von welchen wir jeweils affiziert werden, bezeichnen wir, im Abschnitt III auf diesen Sachverhalt näher eingehend, daselbst kurzweg als die „Berührungssphären" der Dinge an sich mit unserem Ichwesen.

Wir haben uns also nicht verleiten lassen, infolge Erkenntnis der Überräumlichkeit des ausserhalb des Ichs Befindlichen, des absolut „draussen" Seienden, dieses alles „in einen Brei" zu mengen. Wenn wir die Dinge an sich als „nicht" räumliche bezeichnen, so erklären wir sie damit, wie schon genügend hervorgehoben, keineswegs für unräumliche. Dies wäre der konträre Gegensatz von räumlich-ausgedehnt, also ein grober logischer Schnitzer. Nur der kontradiktorische Gegensatz darf behauptet werden.

Wenn es Empiriker gibt, die lehren, es könne vielleicht mehr als die drei uns bekannten Raumdimensionen geben, so gestehen sie damit gleichfalls zu, dass wir die Geschiedenheit der Weltdinge nur teilweise auffassen und anschauen, somit uns nicht die ganze wahre Ordnung derselben bekannt ist; dass der uns bekannte Raum und seine Ausdehnungen (Dimensionen) nur einen Teil dieser Ordnung darstellen. Es fehlt nur noch ein kleiner, wenn auch wichtiger Schritt; nämlich zu sagen, dass dieser Teil kein Teil schlechthin, sondern nur eine ideelle Seite, aufgehobenes Moment in der wahren Ordnung der Dinge ist. Ja man kann bemerken, dass einige diesen Schritt nachzutun im Begriffe stehen, unseren Resultaten überaus nahe kommen, indem sie zugeben, es könne auch ganz anderartige Dimensionen des Raumes als die uns bekannten geben. Z. B. nicht bloss diskurrierende (ins Unbegrenzte auseinanderlaufende), sondern möglicherweise auch rekurrierende (in sich zurückbiegende); — womit zugestanden ist, dass die Dinge keineswegs ein rein-exklusives (aussereinander seiendes) Bestehen gegen einander haben müssen.

Jeder ehrliche Phänomenalismus wie jede ehrliche Philosophie, ist notwendig im absoluten Sinne realistisch; d. i. jede Philosophie, die mit der Wirklichkeit und den Erfahrungen des alltäglichen Lebens, dem Standpunkte des gesunden Menschenverstandes übereinstimmt. Und so ist denn die von uns hier erreichte Weltauffassung im tiefsten Grunde realistisch; sie ist es in jeder Rücksicht und in allen ihren Teilen, in ihrer Basis bereits danach angelegt. Nicht ohne Grund betonten wir schon im § 4 so eindringlich die Wahrheit (die der bisherige Phänomenalismus oft aus den Augen verlor), dass alle unsere Empfindungen, Wahrnehmungen als solche an sich betrachtet ein Wesenhaftes (Substrathaftes, wenn sie auch kein „eigenes" Wesen haben), somit Realitäten sind. — Mit der einseitigen Bezeichnung aller Ichzustände (recte: aufgehobenen Momente) als blosser „Vorstellungen" wird nur dem schamlosen Treiben gewisser Skeptiker Vorschub geleistet, welche die Realität der Weltdinge an sich stark sublimieren, wo nicht gar ganz hinausbugsieren wollen.

Wer die Aussendinge einfach nur für Vorstellungen erklärt (Schopenhauers erster Satz lautet: Die Welt ist meine Vorstellung), gegen den muss der Vorwurf erhoben werden, dass er dabei die wichtigsten und selbstverständlichsten Wahrheiten des Menschengeistes verschweige,

wo nicht gar, um sich in Paradoxien zu gefallen, sie brutal unterdrücke.

Charakteristisch ist es für derartige Bezeichnungen, dass gegen sie der Einwand erhoben werden konnte: „Wie soll es z. B. möglich sein, aus blossen Vorstellungen ein Haus zu bauen?“ Solcher Einwand resp. Missverständnis ist nicht möglich, wenn man streng wissenschaftlich alle Inkoncinnität vermeidet und die wahrgenommene Welt als einen Komplex von Orientierungsdaten (Balancebilder III. Abschn.) in Bezug auf die Dinge an sich, die einzelnen Wahrnehmungs-Objekte als Balancedaten erklärt. Dann wird auch niemand mehr fragen, wie es möglich sein soll, „aus“ Balancedaten ein Haus zu bauen. Es liegt auf der Hand, dass man nicht „aus“ Daten von einem Dinge, sondern nur nach Daten von demselben sich orientieren, sein Verhalten gegenüber diesem Ding einrichten, zu demselben Stellung nehmen, eventuell Eingriffe in dasselbe vornehmen kann.

Denn so wenig es der Realität dessen, wovon die Farben die Erscheinung sind, Abbruch tut, wenn man streng genommen nur nach Farben, nicht „aus“ ihnen ein Gemälde malt, — so wenig wird die Realität der Weltdinge an sich geschmälert, wenn man streng genommen nicht „aus“, sondern nur nach Balancedaten (Ziegel, Mörtel) ein Haus baut. — Das Gemälde ist zunächst allerdings ein blosser Komplex von Farben, das Haus selbst nur ein Komplex von Balancedaten, (Mörtel, Ziegel, Balken u. s. w.) Aber unter Gemälde resp. Haus verstehen wir nicht bloss die unmittelbar in uns auftauchenden Empfindungskomplexe (Balancedaten); sondern auch das gesetzmässige Auftreten dieser Empfindungskomplexe unter bestimmten Umständen. Wenn wir nämlich sagen, ein Gemälde sei hell, bunt, vorherrschend blau u. dgl., so meinen wir nicht so sehr die in uns dagewesenen Empfindungen als vielmehr die Tatsache, dass diese Empfindungen in uns unter bestimmten Umständen wieder in gleichem Komplexe als die gleichen in uns auftauchen. Und ebenso beim Haus. Dort und dort ist ein elegantes Haus heisst nicht nur: wir haben ein solches Haus wahrgenommen, als Wahrnehmungskomplex gehabt, sondern auch: wir können es unter denselben Umständen wieder wahrnehmen (sehen und tasten). Ob wir aber dieselben Empfindungskomplexe, dieselben Data unter jenen Umständen wieder haben werden, hängt davon ab, ob das, was uns diese Data anzeigen, noch als dasselbe (resp. ein gleiches) existiert. (Darüber, was uns die Data anzeigen, ausführlicher im Abschnitt III.)

Um es kurz zu sagen: Es gibt so wie nur eine Philosophie, so auch nur einen Realismus: den des gesunden Menschenverstandes. Und bei diesem unterscheiden wir nur des Näheren einerseits einen solchen mit naiver Auffassung, andererseits einen solchen mit kritischer Distinktion. Der echte, vernünftige Phänomenalismus kann nun nichts anderes sein, als solcher Realismus mit kritischer Distinktion, d. i. mit der genauen Unterscheidung des dem Ich nur ideell Gegenüberstehenden (zugleich in ihm Aufgehobenen) und des im absoluten Sinne „ausserhalb“ des Ichs Befindlichen. Ersteres ist das Objekt, der wahrgenommene Gegenstand als wahrgenommener; letzteres ist die (überräumliche) Welt an sich, auf welche sich diese Objekte als Hinweise beziehen. Dem naiven Realismus widerspricht diese Unterscheidung nicht, sie entgeht ihm bloss; er macht sie nur nicht, er unterlässt sie einfach, weil sie für die Lebensführung belanglos ist. Es genügt fürs gewöhnliche Leben, wenn die wahrgenommenen Objekte zur Orientierung tauglich sind, sie mögen nun Dinge an sich selbst oder blosse Daten von solchen sein. Aber es genügt nicht für die erwähnte umfassendere Orientierung über das ganze Wesen unseres Lebens und Daseins, welche die Philosophie bezweckt.

Neben diesem ehrlichen Phänomenalismus gibt es aber auch einen faulen, unehrlichen, unsinnigen, der die Realität der Dinge an sich und die anderer Ichwesen rundweg ableugnet — einen Ableger vom Giftbaum des Skeptizismus. Diese Pseudo-Philosophie erreicht im sog. Solipsismus ihre Spitze. Diese noble Doktrin gesteht nur dem eigenen Ich, eigentlich nur den eigenen Empfindungen und Vorstellungen

Wirklichkeit zu. Solch ein Sophist hat die ganz exorbitante Frechheit, die Erkenntnis, welche er jeden Augenblick seines ganzen Lebens praktisch betätigt, in Worten zu leugnen. Denn mit jeder Bewegung seines Körpers, jedem Aufschlag seiner Augen, mit jedem Wimperzucken nimmt er in concreto Stellung gegenüber den Weltdingen an sich und ihrer gediegenen Essenzialität, die er in abstracto ableugnet. Auch das Dasein anderer Ichwesen leugnet er. Und den denkbar grössten Widerspruch setzt er in seine Lehre, wenn er (sei es in Wort oder Schrift) andere für seine Lehre zu gewinnen sucht — also andere, deren Existenz er leugnet, zu überzeugen sucht, dass er selbst nicht existiere, sondern nur sie, — während er doch nach seiner Lehre gerade nur seine eigene Existenz behauptet und die der andern leugnet.

Der Gang unserer Untersuchungen aber wird von solchen Chikanen nicht angefochten. Wir haben den Weg gezeigt, wie jeder aus der Realität seiner eigenen Empfindungen zur Erkenntnis der Realität seines eigenen Ichwesens und der ausserbalb seines Ichs existierenden Weltdinge an sich gelangt; sowie den Weg zur näheren (indirekten) Bestimmung dieses seines Ichwesens, der Weltdinge an sich und ihres Verhältnisses zu einander. Das Dasein anderer Ichwesen liess sich freilich weder direkt noch indirekt beweisen. Aber „die Analogie des eigenen leiblichen Ich mit der leiblichen Erscheinung anderer Menschen ist so gross, dass derjenige als Narr erscheinen würde, welcher seiner menschlichen Umgebung nicht ähnliche Innenzustände und Bewusstseinserscheinungen zuerkennen wollte, wie er sie in sich selbst unmittelbar erlebt.“ (Jodl, Psychologie II, Kap. 3.)

§ 23b.

In gedrängtester Knappheit, nur zur bessern Übersicht, liesse sich der innere Beweisgrund obigen Argumentes rasch etwa so plausibel machen:

Ein Ausgedehntes ist nur dadurch ein Ganzes, dass seine (räumlich) geschiedenen Teile äusserlichen Zusammenhang

haben. Es ist also an sich genommen kein Ganzes, sondern eine Mehrheit geschiedener Teile.

Man könnte einwenden, eben durch den Zusammenhang sei es ein Ganzes und keine Mehrheit.

Allein der Zusammenhang ist eine bloss äusserliche Relation der Teile, eine blosse Beziehung. Die zusammenhängenden Teile haben ja nur ihre Grenze, aber nichts Reales, Wesenhaftes mit einander gemeinsam. Sie bleiben folglich schlechthin, in jeder Hinsicht vollkommen geschieden — in jeder Hinsicht eine Mehrheit.

Bloss der Umstand, dass sie mit andern Körpern nicht einmal ihre Grenzen (eine blosse Abstraktion) gemeinsam haben, lässt sie uns diesen gegenüber als ein Ganzes betrachten.

Soll also ein Ausgedehntes empfinden, d. i. (Abschnitt I) ein Ichwesen sein, so kann es nur eine Mehrheit von Ichwesen sein und zwar eine Mehrheit in jeder Hinsicht. Unser Ichwesen kann also nicht ausgedehnt sein. (Da es eine gewisse Einheitlichkeit besitzt, keine blosse Mehrheit in jeder Hinsicht geschiedener Realitäten sein kann. Vgl. § 17.)

Die Ausdehnung als Bestimmung unseres Ichwesens wäre also nur dann zu retten, wenn das Ausgedehnte nicht in jeder Hinsicht eine Mehrheit wäre, wenn seine Teile nicht in jeder Hinsicht geschieden wären. Und dies könnte nur dann der Fall sein, wenn die (räumliche) Geschiedenheit seiner Teile nicht die einzige, letzte, absolute Bestimmung des Ausgedehnten sein würde. D. i. wenn die räumliche Geschiedenheit im Ausgedehnten eben so sehr zugleich irgendwie aufgehoben ist; also wenn das Ausgedehnte in Wahrheit, in letzter Rücksicht nicht ausgedehnt, sondern überräumlich ist.

§ 24.

Unsere im vorigen Paragraph durchgeführte Diskussion wird gewiss manchen der Geschichte der Philosophie Kundigen einigermassen an ein aperçu der alten rationalen Psychologie erinnern und zwar an denjenigen Beweis (Beweisversuch) derselben, welchen Kant in seinem Hauptwerke als den

„zweiten Fehlschluss“ derselben, als den „zweiten Paralogismus der reinen Seelenlehre“ kritisiert. — Ähnlich, wie wir im I. Abschnitt gesehen haben, dass unser Beweis von der Unselbständigkeit der Schmerzempfindungen dem alten sog. „ontologischen Beweise“ als (für ihn freilich unerreichbares) Ideal eines mit Hilfe von Begriffen geführten Beweises metaphysischer Wahrheiten vorgeschwebt hat; natürlich mit dem gewaltigen Unterschiede, dass in diesem ontologischen „Beweise“ das Dasein einer in der Erfahrung nicht gegebenen Realität rein aus Begriffen erschlossen werden wollte — während wir, wie überall, nur dem Inhalte einer tatsächlichen Realität nähere Beachtung schenkten, gewisse ideelle Momente derselben schärfer heraushoben und in Begriffe fassten. (Vgl. § 22 das zur Anmerkung ‚Philosophie und Erfahrungswissenschaft‘ unter dem Text Gesagte.) Bei uns wird der sekundäre Charakter der Begriffe keinen Augenblick vergessen; sie sind und bleiben nur Hilfsmittel zum Fixieren der Aufmerksamkeit auf gewisse Momente des Wirklichen und zwar sowohl für uns wie zur Verständigung mit anderen, nämlich welche Momente wir näher beachtet wissen wollen.

Es ist nicht zu leugnen, dass der erwähnte Paralogismus der richtigen Perzeption der Inkommensurabilität von Ich und Materie seine Entstehung verdankt. Diese intuitiv gefühlte Wahrheit hat ihm auch sein einstiges Ansehen eines sicheren Schlusses verliehen. Selbst Kant, dessen Kritik er zum Opfer fiel, nennt ihn den „Achilles aller dialektischen Schlüsse der reinen Seelenlehre, nicht etwa bloss ein sophistisches Spiel, welches ein Dogmatiker erkünstelt, um seinen Behauptungen einen flüchtigen Schein zu geben, sondern einen Schluss, der sogar die schärfste Prüfung und grösste Bedenklichkeit des Nachforschens auszuhalten scheint.“ (Kant, Kritik der reinen Vernunft, erste Auflage S. 351—352.)

Gleichwohl war seine Widerlegung nicht schwer, da er absolute Einheit, absolute Einfachheit des Subjektes zu folgern sich anmasste.

Kant legt zunächst den Beweisgrund nach seiner Weise folgendermassen dar:

„Eine jede zusammengesetzte Substanz ist ein Aggregat vieler und die Handlung eines Zusammengesetzten oder das was ihm als einem solchen inhäriert, ist ein Aggregat vieler Handlungen oder Accidenzen, welche unter die Menge der Substanzen verteilt sind. Nun ist zwar eine Wirkung, die aus der Konkurrenz vieler handelnder Substanzen entspringt, möglich, wenn diese Wirkung bloss äusserlich ist (wie z. B. die Bewegung eines Körpers die vereinigte Bewegung aller seiner Teile ist). Allein mit Gedanken als innerlich zu einem Wesen gehörigen Accidenzen ist es anders beschaffen. Denn setzet, das Zusammengesetzte dächte, so würde ein jeder Teil desselben einen Teil des Gedankens, alle aber zusammengenommen erst den ganzen Gedanken enthalten. Nun ist dieses aber widersprechend. Denn weil die Vorstellungen, die unter verschiedene Wesen verteilt sind (z. B. die einzelnen Wörter eines Verses) niemals einen ganzen Gedanken (einen Vers) ausmachen; so kann der Gedanke einem Zusammengesetzten als einem solchen nicht inhärieren. Er ist also nur in einer Substanz möglich, die nicht ein Aggregat von vielen, sondern schlechterdings einfach ist, — denn dasjenige Ding, dessen Handlung niemals als die Konkurrenz vieler handelnder Dinge angesehen werden kann, ist einfach.“ (Kant ebendaselbst.)

Wie wir wissen, ergibt sich aber über eine etwaige Einfachheit (Unteilbarkeit) des Ichwesens nicht das mindeste, weder aus der im ersten Abschnitt erwiesenen Wahrheit, noch aus der im § 23 erwiesenen, dass das Ausgedehnte nicht empfinden kann. „Der sog. *nervus probandi* dieses Argumentes“ sagt Kant sehr richtig, „liege in dem Satze, dass viele Vorstellungen in der absoluten Einheit des denkenden Subjektes enthalten sein müssen, um einen Gedanken auszumachen.“ Diesen Satz aber, bemerkt er, könne niemand beweisen, weder aus Begriffen,* noch aus der Erfahrung. Wir bemerken hierzu, dass ihn niemand aus dem Inhalte von Realitäten, nicht einmal nur irgendwie negativ beweisen könne. Nur dies lässt sich zeigen, dass Gedanken (recte: Empfindungen) dem Ichwesen nicht inhärieren könnten, wenn seine (eventuellen) Teile räumlich geschieden, d. i. räumlich ausgedehnt wären. Ob es aber wirklich Teile habe, davon wissen wir nicht das mindeste, da wir nicht den geringsten Anhalts-

* Nicht „aus Begriffen“ ist zu sagen, sondern: „Aus dem Inhalte von wirklichen Realitäten“, bei denen wir nur zur näheren Fixierung einzelner Momente diese in bestimmte Begriffe fassen. Vgl. die § 22 gerügte Definition der Philosophie als einer Wissenschaft „aus Begriffen“.

punkt haben, hierzu (negativ) zu gelangen Denn das Bestehen (Zusammengesetztsein u. dergl.) aus Teilen ist uns selbst nur durch das räumliche Geschiedensein der Teile vorstellbar. Ein sog. „Bestehen aus Teilen“ im allgemeinen und der kontradiktorische Gegensatz davon, das „Nicht-Bestehen aus Teilen“, also so etwas wie absolute Einheit, Einfachheit — diese beiden Bestimmungen können wir in keiner Anschauung und Vorstellung von einander unterscheiden. Darum können wir auch zu keiner von beiden jemals gelangen, nicht einmal negativ, d. i. keine dieser Bestimmungen einem Ding an sich mit Sicherheit absprechen.

Mit der blossen Bestimmung des Bestehens aus Teilen, wenn wir sie der Materie (Momentenkomplexen § 21) beilegen, ist daher ganz und gar nichts* anzufangen, weil sie viel zu allgemein, viel zu weit ist. Diese zu weite Fassung ist der Grundfehler des obgenannten Paralogismus.

Dagegen ist die Bestimmung des Bestehens aus räumlich geschiedenen Teilen, weil direkt (ohne nutzlose Verallgemeinerung und Weglassung des Spezifischen) aus der Anschauung der Aussendinge gewonnen, eine zum Vergleiche dieser Aussendinge mit der Ichsubstanz wirklich brauchbare. Wir haben gesehen, dass diese den Aussendingen zukommende Bestimmung der Ichsubstanz nicht beigelegt werden darf. Es ist aber auch nicht zu verwundern, dass dies der Fall ist, weil eine Bestimmung, die aufgehobenen Momenten des Ichwesens zukommt, doch nicht notwendig auch diesem Ichwesen selbst (das ein von aufgehobenen Momenten ganz Verschiedenes ist, § 18) zukommen muss. Selbst Kant sagt eben bei Besprechung dieses Paralogismus: „Denn das versteht sich schon von selbst, dass ein Ding an sich selbst von anderer Natur sei, als die Bestimmungen, die bloss seinen Zustand ausmachen.“

Und es ist weiters auch nicht zu verwundern, dass wenn das Ich nicht ausgedehnt ist, dann ein Widerspruch heraus-

* Vergleichbar wäre diese unfruchtbare Bestimmung mit verständnislos gezogenen, unnützen Hilfslinien in der Geometrie.

kommt, wenn wir ihm die Bestimmung der Ausdehnung beilegen. Wir wissen freilich vom Ichwesen nichts weiter, als dass es eine Wesenheit ist, welche Empfindungen als aufgehobene Momente in sich trägt und sie als ganze sich selbst ideell gegenüberstellt, recte: als ihr ideell Gegenüberstehende, als Andere perzipiert. Aber das ist vollkommen genügend, um einzusehen, dass das Ichwesen, wenn es ausgedehnt wäre, dies nicht könnte, weil ein Ausgedehntes ein über verschiedene Räume verbreitetes Substrat ist, also in verschiedenen Räumen verschiedene Substrate (Teile) seiner hat. — Weiter wissen wir auch vom Ausgedehnten nichts, aber das genügt wiederum vollständig, zu erkennen, dass es nichts als Ganzes sich gegenüberstellen und auf sich als Ganzheit beziehen kann, eben deshalb, weil es in Wahrheit selbst kein Ganzes, sondern nur ein Nebeneinander verschiedener und geschiedener Realitäten vorstellt. (Vgl. § 22 Ende.)

Es ist somit für uns nur die Wahrheit erreichbar, dass das Ichwesen nicht ausgedehnt ist. Ob es aber Teile habe, teilbar sei oder einfach, wie das letztere die alte Seelenlehre behauptete, darüber ergibt sich uns nicht das mindeste. Aber das wissen wir, dass falls es Teile hat, dieselben nicht räumlich aussereinander sind; nach Hegels treffender Definition der räumlichen Geschiedenheit als solche bezeichnet werden müssten, die nicht „gleichgiltig nebeneinander liegen“.

Ob des erwähnten Kardinalfehlers (der zu weiten Definition der Materie als eines aus Teilen Bestehenden, d. i. Zusammengesetzten) beweist jener Paralogismus der alten rationalen Psychologie einfach gar nichts. In der falschen Gegenüberstellung der Materie als einem Zusammengesetzten und dem Ichwesen als einem nicht zusammengesetzt sein Sollenden liegt sein Fehler. Die wahre, richtige Gegenüberstellung und Unterscheidung ist, wie gezeigt, die des Ausgedehnten, dessen Teile räumlich geschieden „gleichgiltig nebeneinander liegen“ und des Ichwesens, dessen Teile, wenn es überhaupt Teile haben sollte, diese Bestimmung nicht haben können.

Auch war es furchtbar ungeschickt, darnach zu fragen, ob die Materie (das „Zusammengesetzte“) denken, und nicht darnach, ob sie empfinden könne. Darüber noch das Nähere am Ende dieses Paragraphen.

Zur gerechten Beurteilung des obgenannten Paralogismus ist aber zu bemerken, dass er doch tatsächlich einen sehr wertvollen Gedanken enthält, so wenig er ihn auch näher präzisiert. Es muss folgendes festgehalten werden: Wie wir gesehen, müsste jedem Teile der ausgedehnten Substanz, da sie ein Kontinuum geschiedener Realitäten ist, wenn sie empfinden sollte, ein anderer, verschiedener Teil der Empfindung inhärieren. Sie wäre ein Kontinuum von verschiedenen Ichwesen, wie ein Körper (Masse) ein Kontinuum von verschiedenen Körpern (Massen) ist. Der Paralogismus ahnt diesen Sachverhalt und sucht die Wahrheit, dass dann die verschiedenen Empfindungen, weil sie verschiedenen Ichwesen inhärierten, gleichgiltig nebeneinander liegen würden, richtig dahin auszudrücken, dass sie niemals ein Ganzes (eine ganze Empfindung) ausmachen könnten; d. h. wie wir sagten, die Empfindung könnte vom Empfindenden nie als Ganzes umfasst werden. Er gebraucht auch ein gutes Beispiel. Nämlich die Wörter eines Verses liegen als gedruckte im Buch gleichfalls gleichgiltig nebeneinander. Damit sie ein Vers werden, muss ein Intellekt (ein Ich) hinzukommen, der sie perzipiert und vereinigt. Diese Tatsache hätte aber nicht nur im allgemeinen angedeutet, sondern gründlich ausgeführt werden müssen. Dann hätte sich, wie uns, die Folgerung ergeben, dass das Ich kein Kontinuum von räumlich aussereinander seienden Teilen sein könne. Es wäre somit genau präzisiert worden, dass der Zusammenhang der (eventuellen) Teile des Ichs kein räumlicher ist; zugleich hätte man da eingesehen, dass damit über eine Trennbarkeit oder Untrennbarkeit dieses Zusammenhangs der Teile, ja über das Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein von Teilen des Ichs noch nicht das geringste entschieden ist und entschieden werden kann.

Diese beiden Fragen, nämlich die, ob der Zusammenhang der ev. Teile des Ichs ein räumlicher sei und die, ob

dieser Zusammenhang ein untrennbarer sei, hätten dann als zwei wesentlich verschiedene erkannt und als solche auch genau bestimmt und scharf auseinander gehalten werden müssen. So aber identifizierte man in einem dilettantisch ungenauen, völlig unwissenschaftlichen Räsonnement sich selbst unbewusster Weise diese beiden Fragen. Kant hatte daher leichtes Spiel, diese letztere Frage als eine nicht zu erweisende darzulegen. Er brauchte sie nur zu präzisieren (nämlich als die, ob das Ich absolut unteilbar, eine absolute Einheit sei), um zu zeigen, dass sie mit dem ganzen Argumente nichts zu schaffen habe. Denn das ganze Argument dreht sich, sich selbst unbewusster Weise, nur um die erste Frage (nämlich, ob die ev. Teile des Ichs räumlich ausgedehnt sein können).

Aber auch die Kritik Kants, obwohl in der Hauptsache zutreffend (dass es als absolute Einheit nicht zu erweisen sei), zeigt, abgesehen davon, dass sie den erwähnten Grundfehler des ganzen Paralogismus nicht als solchen erkannt und hervorgehoben, gleichfalls viele Fehler und Halbheiten.

So behauptet er, dass nur in dem Falle, „wenn Materie ein Ding an sich selbst wäre“, sie von der „Seele“ (!) d. h. Ichsubstanz „hinreichend unterschieden werden könnte“. Dies ist jedoch ganz unberechtigt. Denn obschon Materie ein Ding an sich selbst ist oder nicht, so wird dadurch, dass wir den fundamentalen Unterschied zwischen Ichsubstanz und Materie nachweisen, dennoch unsere Erkenntnis durch Abhaltung, Verneinung eines irrtümlichen Standpunktes wesentlich erweitert. Dies gesteht, wie wir wissen (vgl. § 18) und anführten, Kant in seinen Prolegomenen selbst zu. Gerade weil Materie kein Ding an sich selbst, sondern blosser Momentenkomplex ist, wie wir erwiesen, liess sich dartun, dass beide (das Ichwesen und seine Momentenkomplexe) völlig unvergleichbar sind, dass das Ichwesen ein solches ist, dem eine Bestimmung seiner Momente, die Ausdehnung, nicht vindiziert werden darf.

Den gleichen Fehler begeht Kant bei der sonst treffenden Kritik des ersten Paralogismus der Substanzialität, wo

er sagt: „Was soll ich nun aber von diesem Begriffe einer Substanz für einen Gebrauch machen? Dass ich als ein denkend Wesen, für mich selbst fortdaure, natürlicher Weise weder entstehe, noch vergehe, das kann ich daraus keineswegs schliessen, und dazu allein kann mir doch der Begriff der Substanzialität meines denkenden Subjektes nutzen, ohne welches ich ihn gar wohl entbehren könnte.“ Darauf ist nur zu antworten, dass es denjenigen, der den Paralogismus der Substanzialität untersucht und prüft, vorläufig gar nichts angehe, was für einen Gebrauch man mit seinem Ergebnisse, wenn es richtig wäre, machen will und machen könnte. Er hat lediglich die Schlüsse dieser Untersuchungen auf ihre Richtigkeit zu prüfen. Sollte mit dem Resultate (seine formale Richtigkeit und materiale Wahrheit vorausgesetzt) dieser Schlüsse späterhin Missbrauch getrieben werden, so ist dann immer noch Zeit, demselben zu steuern. Wie wir aber gesehen haben, ist die blosse Erkenntnis, dass das Ich eine Substanz sei, (d. i. eine den Empfindungen gegenüber ideell selbständige Realität, in der sie zugleich als Momente derselben aufgehoben sind) eine unendlich wichtige Wahrheit. Ohne sie, die wir im I. Abschnitt erwiesen, verlöre auch unsere Argumentation im § 23 allen Wert. Denn bevor ich das Ichwesen als eine Realität, der die Bestimmung der Ausdehnung nicht beizulegen ist, hinstellen kann, muss ich doch zuvor wissen, ob es überhaupt eine Realität, Wesenheit ist. Wenn nämlich nicht feststeht, ob das Ich den Empfindungen gegenüber selbständig existiert oder nur eine ideale Einheit, ein Konvergieren der Empfindungen vorstellt, ist unser ganzes Resultat bezüglich der Unausgedehntheit, Überräumlichkeit des Ichs hinfällig. Denn dass etwas, das blosse Beziehung, also Abstraktion ist, folglich an sich gar nicht existiert, keine ausgedehnte Substanz, kein Körperliches sein könne, versteht sich von selbst. Die Wahrheit also, dass das Ich eine den Empfindungen gegenüber selbständige Realität (Substanz) sei, ist so wichtig, dass ohne sie kein einziger Schritt in der Metaphysik als exakter Wissenschaft zu machen ist.

Sie bildet auch, wie wir hier gesehen, die Grundlage für den vollständigen Nachweis des Idealismus (Phänomenalismus), dass die Ordnung im Ansich keine räumliche sei, welchen Idealismus Kant selbst vertritt. Die Frage Kants, wozu die Erkenntnis des Ichs als einer Substanz uns „nutzen“ solle, ist daher eine recht ungehörige und von grosser Oberflächlichkeit zeugende zu nennen. Wir werden aber im Gegenteile sehen, dass gerade Kant es sehr nötig gehabt hätte, auf die Frage, ob das Ich Substanz (d. i. eine den Empfindungen gegenüber selbständige Realität) sei, näher einzugehen. Sie hätte ihm so viel „genützt“, dass er, wenn er sie erwiesen und seinen Untersuchungen als richtig beantwortete zu Grunde gelegt hätte, das Grundgebrechen, an dem seine „Kritik der reinen Vernunft“ krankt, behoben und vermieden haben würde. (Siehe § 26.) Wir werden nämlich sehen, dass diese Frage seiner Unterscheidung von Erscheinungen und Dingen an sich unbewusst als richtig beantwortete zu Grunde gelegt ist; dass in dieser Unterscheidung die Bestimmung des Ichs als eines den Empfindungen gegenüber Selbständigen stillschweigend vorausgesetzt wird.

Jetzt wird es uns auch erklärlich, warum Kant in der zweiten Auflage seines Hauptwerkes diese seine Darstellung so gänzlich umgearbeitet und bedeutend verkürzt hat. Er fühlte eben selbst, dass die Beweise der rationalen Psychologie oder vielmehr einige aperçus in denselben denn doch nicht so ganz unverfänglich seien. Und um diese Argumente so gänzlich nach seiner Weise niederzuschmettern, hätte er jene Fehler und Halbheiten in seine Kritik wieder aufnehmen müssen. Das konnte er aber um so weniger tun, als inzwischen seine Prolegomena erschienen waren, wo er gesagt hatte, dass es schon eine bedeutende Erweiterung unserer Erkenntnis sei, wenn wir das Subjekt von der Materie gehörig unterscheiden können; — natürlich gleichgiltig, ob Materie ein Ding an sich selbst ist oder nicht, da er auch in den Prolegomenen die Materie als blosse Erscheinung hinstellt. In der ersten Auflage aber seines Hauptwerkes, hatte er doch gerade mit der Behauptung, dass nur dann, wenn

Materie ein Ding an sich selbst wäre, eine hinreichende Unterscheidung beider (von Ich und Materie) vorgenommen werden könnte (vgl. das obige Zitat) — den genannten Paralogismus zu schlagen versucht.

Also nicht in „Menschenfurcht“, wie Schopenhauer meint, ist die Erklärung des Umstandes zu suchen, dass die Kritik Kants in der zweiten Auflage so viel „schwächer, schüchterner und ungründlicher“ ausgefallen ist, als in der ersten; vielmehr in Furcht vor den Argumenten der rationalen Psychologie selbst, dass nämlich die Richtigkeit einzelner aperçus in denselben ans Tageslicht kommen könnte. Denn das durfte nicht geschehen. Kant wollte eben einmal alles bis auf ihn Geleistete mit Stumpf und Stiel ausrotten, um sich so ganz in der Rolle des „Alleszermalmers“ zu gefallen.

Zum Schlusse muss noch auf einen Fehler aufmerksam gemacht werden, der einem seit jeher und fast überall aufstösst, wo Fragen über das Verhältnis von Ich und Materie aufgeworfen und behandelt werden; ein Fehler, der nicht genug gerügt werden kann, weil er unnütze Verwirrung und Unklarheit in die Behandlung aller dieser Fragen bringt. Fast immer geht man da sogleich an das Problem, ob die Materie „denken“ könne, ob der „Gedanke“ in einem Materiellen möglich sei! — Man hat aber doch logischer Weise vor allem zu fragen, ob sie empfinden könne. Bevor darüber nichts entschieden ist, kann über eine Denkfähigkeit nichts entschieden werden. Denn das Denken ist nur eine kompliziertere, die Empfindungsfähigkeit schon voraussetzende Erscheinung, richtiger ein komplizierterer Vorgang als das Empfinden. Das Denken ist eine Tätigkeit, ausgeübt mit Hilfe von Empfindungen; nämlich abgeblassten, reproduzierten Empfindungen (d. i. Vorstellungen). Es ist ein Kombinieren (Vergleichen und in Beziehung Setzen) derselben, wobei die Wirklichkeit* als Richtschnur dient, indem man die Wirklichkeit im Bilde bei sich nachzukonstruieren sucht, um sich in ihr besser orientieren zu können, um sie besser zu verstehen und zu interpretieren. Der Zweck des Letzteren ist die eigene Selbstbehauptung, d. i. Erhöhung der Integrität des Ichs, mag diese in welcher Form immer geschehen, und wäre es auch nur in der blossen Vertreibung der Langweile.

* Das gesetzmässige Auftreten bestimmter Empfindungs- resp. Wahrnehmungskomplexe in uns unter bestimmten Umständen.

Die Empfindung ist das Primäre, die Vorstellungs- und Denktätigkeit das Sekundäre und Tertiäre. — Die Materie gilt als gleichgiltig und träge (mit Recht! vgl. § 22); was aber gleichgiltig und träge ist, indifferent (gegen alle Veränderungen seiner), das ist eben unempfindlich. Wenn man daher wissen will, ob die Materie vom Ich wesentlich verschieden sei, muss man die Frage stellen, ob die Empfindungsfähigkeit mit ihrer Trägheit (Gleichgiltigkeit) vereinbar sei; ob sie überhaupt wirklich absolut träge sei u. dgl. Das Problem der Materialität des Ichs dreht sich also um die Frage, ob sich nur die elementarste Fähigkeit des Ichs, die Fähigkeit zu empfinden, in ihr vorfinden könne. Und nur, wenn man diese Frage bejahend entschieden hätte, könnte man an die Untersuchung schreiten, ob ihr noch andere, auf dieser elementarsten Fähigkeit basierende Funktionen, wie Vorstellen und Denken, zukommen können. Wenn es z. B. von einem Menschen heisst, er sei stumm, und ich wissen will, ob es wahr ist, so werde ich selbstverständlich zunächst in Erfahrung zu bringen suchen, ob er sprechen kann und nicht etwa, ob er ein trefflicher Liedersänger ist; wenn es sich darum handelte zu wissen, ob jemand die Füsse gelähmt habe (z. B. nach einem Unglücksfall), so würde man einfach fragen oder untersuchen, ob er gehen, nicht ob er vielleicht seiltanzen kann. Das ewige Gefrage, ob die Materie „denken“ könne, berührt nachgerade schon ekelhaft, weil es ganz unpsychologisch, ganz unwissenschaftlich ist und so recht gedankenlos, ohne jedwedes „Denken“ gestellt wird.

Derselbe Fehler, wohl nur versteckter Weise, aber darum noch schlimmer, tritt zu Tage in der Bezeichnung des Ichs als „Seele“. Denn unter diesem Ausdrucke ist man gewohnt, sich ein an sich denkendes Wesen vorzustellen, ein solches Unding wie ein Wesen, das an sich essen könnte, d. i. aus eigenen Mitteln, ohne Nahrung, die es vorfände; — nach A. Tren-

delenburgs treffendem Ausdrucke: „ein Denken, das von seinen eigenen Eingeweiden lebte“. Es wird vergessen, dass die Empfindungsfähigkeit die Grundlage des menschlichen Denkens ist und darum gelten die Gedanken des (als „Seele“ bezeichneten) Ichwesens als selbeigene Produkte, die es nach Belieben aus sich hervorbringt.

Beliebig ist nur, und auch nur in beschränktem Masse (d. i. vom Willen* abhängig), das Kombinieren und Reproduzieren der Empfindungen, aber nicht das Dasein derselben als von uns reproduzierbarer. Alle Empfindungen sind uns aufgezwungen (§ 19) und auch das Gedächtnis ist nur die Fähigkeit, sich die dagewesenen Empfindungen (resp. Komplexe und Verbindungen derselben) nach Belieben wieder von neuem (allerdings in normalen Zuständen nur in abgeschwächterem Grade) aufzwingen zu können. (Siehe § 35.)

§ 25.

Genau besehen, liegt darin eine Antinomie, dass das, was wir schlechtweg „eine ausgedehnte Substanz“ nennen, in Wahrheit nicht als „eine“, sondern als ein Kontinuum von Substanzen angesprochen werden muss. Darüber hat uns der § 23 hinreichend belehrt. Alles Ausgedehnte hat, wie wir daselbst des öfteren darauf hingewiesen, seine Substanz über verschiedene Räume verbreitet (über *a, b, c, d* u. s. w. verbreitet, Fig. 1). Was aber von einer Substanz (Masse) über verschiedene Räume verbreitet ist, ist nicht ebendasselbe. — Das über *a* Verbreitete ist nicht dasselbe wie das, was von der Substanz über *b* verbreitet ist, — weil es räumlich geschieden ist.

Es ist dies im Grunde nur dieselbe Antinomie, welche Kant in seinem Hauptwerke als den zweiten „Widerstreit der transszendentalen Ideen“ behandelt. Derselbe betrifft die unendliche Teilbarkeit der Materie, eigentlich das Problem, ob die Materie zuletzt aus „Einfachem“ d. i. unteilbaren Elementen bestehe oder nicht. Kant führt aus, dass ebensosehr die Einfachheit wie die Zusammengesetztheit der Materie behauptet werden müsse; die Gründe für erstere führt er in der „Thesis,“ die Gründe für letztere in der „Antithesis“ an. Die Auflösung, die Kant für diesen Widerspruch gibt, besteht in der Berufung, dass beide Behauptungen (die der Thesis wie der Antithesis) auf einer falschen Voraussetzung ruhen, nämlich der, dass Materie ein Ding an sich selbst sei. (Vgl. auch Kants Prolegomena § 52b und 52c.)

* wobei noch zu fragen ist, ob dieser Wille frei ist oder nicht.

Hegel führt sehr richtiger Weise diese Antinomie auf den Umstand zurück, dass bei der Materie „die Diskretion ebensosehr als die Kontinuität behauptet werden muss“. (Hegel, Logik I. Quantität.) Die Diskretion ist das Aussereinandersein des Ausgedehnten, die Kontinuität ist der Zusammenhang des Ausgedehnten. Betrachten wir die Diskretion allein, so haben wir ein Aussereinanderseiendes, Geschiedenes, eine Vielheit von Substanzen; halten wir uns jedoch nur an die Kontinuität, so haben wir ein Zusammenhängendes, das wir schlechtweg deshalb „eine Substanz“ nennen.

Hegel hat auch weit besser als Kant diesen „Widerstreit der Vernunft“ beleuchtet. Er stellt eine eigene Thesis und Antithesis auf (erstere ist ausgezeichnet) und bringt uns den Grund dieses Widerstreites und den Widerstreit selbst viel deutlicher zum Bewusstsein.

Am besten aber, glaube ich, wäre die Thesis folgendermassen zu formulieren:

Materie ist ein Kontinuierliches, Zusammenhängendes, mag sie nun aus untrennbaren Teilen (etwa Atomen) bestehen oder nicht. Denn auch das untrennbare (faktisch unteilbare) Ausgedehnte ist ein Kontinuum von Substanzen. Nämlich alles, was ausgedehnt, ausgedehnte Substanz (Masse) ist, hat seine Substanz (Masse) über verschiedene Räume verbreitet; das von der Substanz über *a* Verbreitete ist nicht dasselbe wie das, was von ihr über *b* verbreitet ist, ist folglich eine andere Substanz (Masse). Die ausgedehnte Substanz kann also, wie wir in § 23 hinreichend dargetan, immer nur ein Kontinuum von Substanzen sein; mag auch das Ausgedehnte noch so klein sein (noch so wenig Raum einnehmen), immer ist

es ein über verschiedene, wenn auch noch so kleine Räume Verbreitetes.

Nun finden wir aber, obwohl also die Materie immer nur ein Kontinuierliches, Zusammenhängendes sein kann, bei aller Teilung nie und nimmer ein Element des Zusammenhanges. In alle Ewigkeit können wir keine Elemente des Zusammenhanges finden. So wie der Raum in alle Ewigkeit nie in Punkte, sondern immer wieder nur in kleinere Räume zerlegbar ist, weil aus Ausdehnungslosen die Ausdehnung nicht bestehen kann; — ebenso kann das Ausgedehnte nicht (natürlich auch nicht idealiter) in ausdehnungslose Teile zerlegt werden, weil die Räume, über die es verbreitet ist, nicht darein zerlegt werden können, — diese Räume es also in alle Ewigkeit zu einem Aussereinanderseienden, zu einem Kontinuum (räumlich) geschiedener Substanzen machen. — Auch das Atom, wenn es den allerkleinsten Raum einnähme, den wir nur irgendwie ausdrücken können, ist sonach über verschiedene Räume verbreitet, seine Substanz (Masse) ist also räumlich aussereinander; also ein Komplex wenngleich (untrennbar) zusammenhängender, so doch geschiedener und darum verschiedener Realitäten. Wir können demnach auch bei ihm nie Elemente des Zusammenhanges dieser Realitäten finden, nie auf solche „stossen", sondern immer nur auf eine Mehrheit von (zusammenhängenden) Realitäten; — so wie wir bei aller Teilung in alle Ewigkeit nie ein Element des Raumes, sondern immer nur „Räume" finden können.

Die Antithesis wäre kurz so zu fassen:

Es müssen aber doch Elemente des Zusammenhanges da sein. Es muss etwas Zusammenhängendes da sein, weil ein Zusammenhang als solcher blosse Beziehung und keine Realität ist, ein blosses Verhältnis der Zusammenhängenden vorstellt. Denn ein blosses Verhältnis allein für sich, ohne diejenigen Realitäten, deren Verhältnis es ist, ist unmöglich. Würde bloss der Zusammenhang und nicht auch etwas, was zusammenhängt, da sein, so gäbe es eben kein Zusammenhängendes, d. i. keine Materie, kein Substrat,

keinen „Stoff". Das aber, was zusammenhängt, die zusammenhängenden Realitäten, sind doch notwendig die Elemente des Zusammenhanges. —

Hier wurde absichtlich das, was Kant als Thesis behandelt, zur Antithesis gemacht; der menschliche Geist verfällt nämlich richtiger Weise immer zuerst darauf, die Materie als ein blosses Kontinuum von Substanzen anzusehen. Erst die mehr oder minder deutliche Reflexion, dass wir infolge dessen niemals auf „eine Substanz" schlechthin, auf ein Element des Zusammenhanges, sondern immer nur wieder auf einen Zusammenhang von Substanzen (Elementen) stossen können, ist der Grund dafür, dass man (um dieser Konsequenz zu entgehen, um einen Ausweg zu finden) zur Hypothese von sehr kleinen untrennbaren Körperteilchen (Atomen) greift. Der menschliche Verstand beruhigt, beschwichtigt gleichsam sich selbst bei der Kleinheit der Atome. Es wird ihm nämlich bei deren Kleinheit leichter als bei grossen ausgedehnten Substanzen daran zu vergessen, dass alles was ausgedehnt ist und sei es auch noch so klein (vgl. die obige Thesis), nur ein Kontinuum von geschiedenen und darum von verschiedenen Substanzen (Massen) sein kann. Die hypostasierte Kleinheit der Atome hilft aber gegen obige Konsequenz nicht das mindeste. Der wesentliche Unterschied zwischen Atomen und aus solchen bestehenden Körpern kann nur in dem kontinuierlichen, ungetrennten und untrennbaren Zusammenhange der räumlich geschiedenen Realitäten (welche beim Atome statthat) bestehen. Die Kleinheit resp. Grösse der Ausdehnung und Masse dieses Kontinuums ist hiebei ganz unwesentlich und ohne jeden Belang. In diesem Sinne sagt Schopenhauer mit Recht, ein Atom könnte „so gross sein wie ein Ochs, wenn es nur allen möglichen Angriffen auf dasselbe (für immer) widerstände", d. h. wenn der Zusammenhang der räumlich geschiedenen Massen nur ein absolut untrennbarer wäre.

Die oben dargelegte Antinomie ist vom empirischen Stundpunkte aus schlechterdings unauflöslich. Die Thesis sagt: Es ist unmöglich, dass wir jemals, auch bei in alle

Ewigkeit fortgesetzter Teilung (auch bei Teilung der Körper in unserer blossen Vorstellung) auf Elemente des Zusammenhanges kommen. Die Antithesis sagt: Es ist unmöglich, dass wir niemals auf solche Elemente stossen. Es müsste sonst alles Ausgedehnte (auch das Atom) zuletzt immer nur aus Komplexen sich ineinander kontinuierender, zusammenhängender (räumlich geschiedener) Realitäten bestehen; und nicht aus dem, woraus sich diese Komplexe aufbauen, woraus diese Komplexe selbst bestehen. Aber aus blossen Komplexen von Realitäten, d. i. aus dem blossen Zusammenhange von zusammenhängenden Realitäten kann nichts in Wahrheit bestehen, sondern nur aus den zusammenhängenden Realitäten selbst. Denn der Zusammenhang ist wie jedes Verhältnis von Realitäten, wie jeder Komplex u. s. w. eine blosse Abstraktion. Real sind nur diejenigen Realitäten, aus denen ein Komplex besteht, die Realitäten selbst, welche zusammenhängen, d. i. die Elemente des Zusammenhanges.

Die Auflösung dieser Antinomie besteht allein in der Erkenntnis der in diesem Abschnitte erwiesenen Wahrheiten, dass nämlich Materie ein Komplex von aufgehobenen Momenten unseres Ichs und zwar nur aufgehobenes Moment und kein Ding an sich selbst, keine für sich bestehende Realität ist. Warum finden wir also nie und nimmer Elemente des Zusammenhanges, wenn wir Materie als ein Ding an sich selbst ansehen? Antwort: Weil der Zusammenhang in letzter Linie dem Ichwesen und nicht der Materie (welche blosses aufgehobenes Moment in ihm ist) zukommt. Dem Ich gehört der Zusammenhang an und nicht der Materie (als Moment in ihm). Das Ich umfasst, umspannt seine nach Aussen projizierten Empfindungen (welche dadurch zu Körpern, zu Materie werden, § 21) und dieses Umspanntwerden derselben vom Ich ist ihr Zusammenhang, ihre Kontinuität. Die Kontinuität gehört also dem Ich an. Dagegen gehört die Diskretion (Aussereinandersein, Geschiedenheit) den Empfindungskomplexen (den Körpern, der Materie) selbst an. Sie sind eben nur ideelle

Unterbrechungen des Ichs, also als Unterbrechungen an sich betrachtet (als ideell Selbständiges genommen) ein an sich Unterbrochenes, (räumlich) Geschiedenes. Aber sie sind eben deshalb nicht ein an sich Zusammenhängendes, sondern nur ein im Ich Zusammenhängendes, weil von ihm Zusammengefasstes.

Dass wir also eine ausgedehnte Substanz als „eine", als eine Ganzheit, Totalität ansprechen, rührt daher, dass sie ein vom Ich umspannter, zusammengefasster Komplex von aufgehobenen Momenten seiner selbst ist; dass wir sie aber zugleich immer nur als eine Mehrheit sich ineinander kontinuierender Realitäten ansehen müssen, hat darin seinen Grund, dass sie als ideelle Unterbrechung des Ichs als solche eben ein an sich Unterbrochenes, Geschiedenes, Aussereinanderseiendes vorstellt. Kurz: Die Kontinuität* des Ausgedehnten gehört nicht wie dessen Diskretion ihm selbst an, sondern dem Ich. Wird sonach das Ausgedehnte als ausserhalb des Ichs, als an sich seiend gedacht, so ergeben sich die aufgezeigten Ungereimtheiten, weil die ihm alsdann ebenfalls beigelegte Bestimmung der Kontinuität (der Ganzheit) ihm selbst in Wahrheit nicht zukommt. Nur die Geschiedenheit darf ihm als solchen, wenn es an sich seiend betrachtet wird, zuerkannt werden. Dann aber suchen wir vergebens nach Elementen des Geschiedenen, es bleibt weil an sich ein Geschiedenes, bei aller Teilung in alle Ewigkeit ein solches. Das wahre Element, aus dem diese Geschiedenen in letzter Linie bestehen, ist das Ichwesen selbst, aus dem sie idealiter als solche hervorgehen. Denn sie sind in letzter Linie (wenn auch nicht Wesensteile, so doch) Teile, Scheidungen der Einheit des Ichwesens, d. i. seiner einheitlichen, nicht aussereinanderseienden Substanz.

Die Auflösungen obiger Antinomie, wie sie Kant und Hegel geben, sind beide im Wesen der unsrigen gleich. Denn dass das Körperliche kein Ding an sich selbst ist, rührt eben daher, dass es bloss ideelle Unterbrechung des Ichwesens

---

* noch besser gesagt: Die Ganzheit des Ausgedehnten.

ist; welche Unterbrechung, richtiger: welches Unterbrochene als solches ein Aussereinanderseiendes, Geschiedenes ist, aber als ein im Ich Unterbrochenes zugleich ein von diesem umfasstes Ganzes vorstellt. Es ist nämlich doch nur ideelle Unterbrechung eines einheitlichen Wesens und partizipiert also in gewissem Sinne an dessen Einheit, d. h. ist in gewissem Sinne doch eine Einheit oder m. a. W. hat Zusammenhang. — Die Wahrheit aber ist, dass beide Bestimmungen, Geschiedenheit und Zusammenhang, Diskretion und Kontinuität, nur unselbständige, erst durch die ideelle Teilung (Unterbrechung) des Ichs in Empfindungen entstehende Momente vorstellen, welche in dem einheitlichen Wesen des Ichs zugleich aufgehoben, absorbiert sind. Hegel sagt überaus schön: „Nach der blossen Diskretion genommen sind die Substanz, Materie, Raum, Zeit u. s. f. schlechthin geteilt. Das Eins ist ihr Prinzip. Nach der Kontinuität ist dieses Eins nur ein aufgehobenes; das Teilen bleibt Teilbarkeit, es bleibt die Möglichkeit zu teilen, als Möglichkeit, ohne wirklich auf das Atome (Unteilbare) zu kommen. . . . . Indem keine (Kontinuität und Diskretion) ohne die andere gedacht werden kann, so folgt daraus, dass keine dieser Bestimmungen, allein genommen, Wahrheit hat, sondern nur ihre Einheit. Dies ist die wahrhafte dialektische Betrachtung derselben sowie das wahrhafte Resultat.“ (Hegel, Logik I. Ausgabe 1841. Seite 217—218.) Ihre Einheit aber ist, wie wir wissen, das Ich, welches, wie auch Hegel einmal direkt sich ausspricht, „durch die unendlich mannigfaltigen Grenzen, den Inhalt der Empfindungen, Anschauungen u. s. f. nicht unterbrochen wird“. (Ebendaselbst S. 207.)

Die Thesis unserer Antinomie lässt sich auch so darstellen, dass die Materie aus unendlich vielen Teilen bestehen müsste. Denn als ein ewig nur aus Komplexen von Realitäten Bestehendes muss die Materie aus unendlich vielen geschiedenen Realitäten (Teilen) bestehend gedacht werden. Die (zuerst von Aristoteles erhobene) Einrede dagegen, dass die Materie nur der Möglichkeit nach in unendlich viele Teile teilbar, aber nicht faktisch geteilt sei, ist nur unter der Voraussetzung haltbar, dass wir an der Materie kein Ding an sich selbst haben. Denn wenn Materie an sich existiert, so muss sie aus unendlich vielen Teilen bestehend gedacht werden, da wir bei aller Teilung in alle Ewigkeit niemals auf Elemente, sondern immer nur auf eine Mehrheit, auf Komplexe von Elementen stossen. Es ist dann nicht bloss eine Geteiltheit der Möglichkeit nach, sondern eine faktische Geteiltheit, weil Geschiedenheit und Verschiedenheit ins Unendliche. Die Auflösung (des Aristoteles) gilt also nur dann, wenn Materie kein Selbständiges ist. Denn in diesem Falle allein ist sie nur der Möglichkeit nach *in infinitum* teilbar, aber nicht wirklich geteilt, denn sie besteht alsdann nicht aus ihren geschiedenen Teilen; sondern das, woraus sie besteht, ist das Ichwesen, welches in sie idealiter geteilt ist. Das einheitliche Ichwesen ist der Möglichkeit nach ins Unendliche teilbar, aber nicht faktisch geteilt; denn alle Teilung ist eine nur ideelle, im Ich aufgehobene. (— Aber auch aus unendlich vielen Teilen kann ein Materielles nicht bestehen, da eine unendliche Anzahl (von Teilen) nicht vergrössert werden kann, nicht vermehrbar ist. Eine Anzahl, die noch vergrössert werden kann, ist nicht unendlich. —)

Die Antinomien gehören, wie Hegel treffend bemerkt, zum Grossen und Unsterblichen der Kantschen Philosophie. Der Widerspruch ist ja das Göttliche, welches uns treibt, die Einseitigkeiten gewisser uns in Fleisch und Blut übergegangener Anschauungen durch völlig objektive Reflexionen zu überwinden; der Widerspruch führt uns von der subjektiv-einseitigen Betrachtungsweise der Dinge zur objektiven, zur Korrektur unserer, bei der Auslegung der unmittelbarsten Anschauungen unvermerkt sich einschleichenden Fehler; er führt uns zur Negation des Irrtums, d. i. zur Wahrheit, ist somit sowohl der *stimulus* als auch das Vehikel des Erkenntnistriebes.

Bei den Alten galt die Dialektik, die Kunst Widersprüche zu finden, so viel wie die Metaphysik und die meisten von

den grössten Philosophen, vor allem die Eleaten, Platon, Herbart und Hegel waren gewaltige Dialektiker.

Und wie wir aus all dem hier Erkannten wissen: der Widerspruch allein zeigt uns die Unstatthaftigkeit gewisser Hypothesen über Kongruenz oder Inkongruenz eines uns direkt bekannten Seienden (hier des Körperlichen, der Materie) mit dem Transszendenten. (Vgl. § 1.) Das Körperliche, das Ausgedehnte, zeigte sich selbst bei objektiver Betrachtung als inkongruent mit dem Transszendenten auf oder vielmehr, es zeigte selbst, dass es nicht transszendent sei, d. i. nicht an sich, ausserhalb unseres Ichs existiere; weil sich nach dieser Annahme ein unauflöslicher Widerspruch ergibt, welchen unsere Antinomie hervorgehoben — abgesehen von dem im § 23 dargelegten Widerspruche mit dem sich uns aus dem Abschnitt I ergebenden Resultate.

Die übrigen Kantschen Antinomien kommen im Verlaufe unserer späteren Untersuchungen noch zur Besprechung.

Überblicken wir diese drei letzten Paragraphen, so finden wir: Nichts anderes als der von uns in obiger Antinomie (in der Thesis) dargelegte Sachverhalt ist es, der dem im vorigen Paragraph erwähnten Paralogismus dunkel vorgeschwebt hat als Grund für seine Behauptung, dass das Ich nicht Materie sei. Also auf die räumliche Geschiedenheit des Ausgedehnten, die Kant selbst in der Antithesis seiner zweiten Antinomie näher behandelt, hat der von ihm kritisierte Paralogismus der alten Seelenlehre gleichsam unbewusst sein ganzes Argument bezogen und darauf zu stützen versucht.

§ 26.

Wir haben somit den Idealismus recte: Phänomenalismus, welcher zuerst von Berkeley wissenschaftlich vertreten wurde, als unabweisbar dargetan. Wir zeigten zuerst, dass alle von uns wahrgenommenen Dinge im Raum nichts anderes als aufgehobene Momente unseres Ichs, also nur subjektive Phänomene sind (§ 21); wobei freilich nicht vergessen werden darf, dass die Weltdinge an sich, von denen diese

unsere Phänomene herrühren, ganz gewaltige Realitäten sind (§ 19 und 23). — Diese von Berkeley am glänzendsten beleuchtete Wahrheit der Phänomenalität der Aussendinge wurde von ihm auch als Grund für seine Behauptung angeführt, dass es Körper und Räume nur als subjektive Phänomene, nicht als Realitäten, die an und für sich beständen, gäbe. Dieser Schluss wurde (mit Recht) seit jeher als vorschnell bezeichnet; es könne, sagte man, auch Körper und Räume an sich geben; diese Möglichkeit habe Berkeley nicht widerlegt. Gleichwohl hat Berkeley, wie wir es auch ausgeführt, die Ungeheuerlichkeit der Annahme betont, es solle das, was als blosses Moment in unserem Ich (als „Perzeption", „Idee in unserm Geiste", wie B. sich ausdrückte) vorhanden sei, auch ohne dieses Ichwesen an und für sich existieren.

„Es ist offenbar eine ungereimte Annahme, dass diese Substanz, welche Ideen trägt oder sie perzipiert, selbst eine Idee oder einer Idee ähnlich sei". (Berkeley, Über die Prinzipien Kap. 135) „Alle Objekte des Geistes kommen darin überein, dass sie gänzlich passiv sind, und dass ihre Existenz nur im Perzipiertwerden besteht, wogegen eine Seele oder ein Geist (ein Ich) ein aktives Ding ist, dessen Existenz nicht im Perzipiertwerden, sondern im Perzipieren von Ideen (Momenten) besteht." (Kap. 139.) Jedoch bewies Berkeley dies nicht näher, er sagte einfach: „Niemand aber wird, wie ich glaube, behaupten, dass was er unter dem Ausdrucke Seele (Ich) und Substanz (Ichsubstanz) verstehe, sei nur eine besondere Art von Idee oder Sinneswahrnehmung". (Kap. 136.) Lichtenberg, Avenarius, Schuppe und andere nicht hirn-, sondern ichlose Herren würde Berkeley als wahre Ungeheuer betrachtet haben.

Jedoch waren Berkeleys Hinweise noch nicht von so schlagender Kraft, da er nicht zuvor bewiesen hatte, dass aller Raum wie alle wahrgenommenen Gegenstände blosse ideelle Unterbrechungen, aufgehobene Momente einer realen Substanzeinheit seien. Denn nur dann ist die Ungereimtheit handgreiflich, dass das, was untrennbares Moment einer Substanz ist, zugleich auch ohne diese Substanz für sich allein vorkommen könne. Nun blieb aber noch als letzte Ausflucht die Annahme, es könne doch vielleicht irgendwie möglich sein, dass es selbständig für sich bestehende Realitäten gebe, welche diesen Momenten in uns hinsichtlich einiger Bestimmungen (z. B. Ausdehnung) ähnlich oder vielmehr

gleich seien. Aber auch diesen äussersten Ausweg erwiesen wir als haltlos. (§ 23.) Wir zeigten, dass, wenn unser Ich selbst im Raume existieren sollte (sei es als ausgedehntes oder punktuelles Wesen), die Wahrnehmung von Räumen, Körpern u. s. w. von Seite dieses Ichs eine bare Unmöglichkeit wäre. Daraus ergab sich unmittelbar die Wahrheit, dass die Ordnung der Dinge, in der wir uns befinden, keine räumliche sein kann, dass also die von uns wahrgenommenen Körper, inmitten deren deshalb unser eigenes Ich sich zu befinden scheint, bloss subjektive Phänomene sind.

Dieser Standpunkt, zu dem wir hiermit gelangt sind, ist die Aufhebung eines jeden Materialismus, des absoluten, wie jedes relativen. Unter dem ersteren ist derjenige zu verstehen, welcher das Dasein aller anderen Substanzen, die nicht materiell sind, leugnet. (Er ist also das, was man heute allein unter Materialismus versteht.) Unter dem letzteren ist diejenige Ansicht gemeint (welche Berkeley gleichfalls Materialismus nennt), die überhaupt das Dasein an sich bestehender körperlicher Dinge annimmt, gleichviel, ob es nach ihr daneben vielleicht auch noch wesentlich andere, nicht-materielle Substanzen gibt. Zu ihr gehört auch der Spiritualismus seligen Angedenkens, der zwischen körperlicher und geistiger („denkender"! vgl. § 24) Substanz unterschied.

Es wird über den Berkeleyschen Idealismus nicht selten Zeter geschrieen, obgleich der Idealismus eines Kant, Schopenhauer im Grunde ganz derselbe ist. Denn das Ding an sich Kants ist völlig gleich der Gottheit bei Berkeley, spielt dieselbe Rolle in Rücksicht darauf, dass es unser „Gemüt" (unser Ich) „affiziert," also dasjenige ist, was in uns das Phänomen der räumlichen Aussenwelt, der körperlichen Dinge (nach festen Gesetzen) hervorruft. Bei Schopenhauer fehlt vollends dieses Ding an sich, das uns affiziert, da seine „Ableitung des Dinges an sich", nur eine Ableitung des Ichs, dessen Wesen ein an sich wollendes sein soll, vorstellen will. Man weiss bei ihm nicht, was man sich unter

den Dingen an sich, die uns affizieren, für einen „Willen" oder was man sich überhaupt darunter denken soll.

Bei Kant ist das Ding an sich, das das Phänomen der äusseren Welt in uns hervorruft, für uns ein völliges x. Bei Berkeley ist es Gottheit genannt, deren Wesen für uns ebenfalls völlig unbekannt, ein x ist. Wie kann man also behaupten, der Idealismus Kants sei ein wesentlich anderer oder überhaupt nur von dem des Berkeley verschiedener?! Berkeley begründet seinen Idealismus hauptsächlich nur damit, dass es keinen von uns wahrgenommenen Gegenstand als solchen (als wahrgenommenen) ohne unser wahrnehmendes Subjekt (Ich) gebe. Kant dagegen leitet ihn von der Begründung her, dass der Raum nicht ohne das wahrnehmende Subjekt existiere, da er als blosses Phänomen in denselben (als Anschauungsform a priori, wie er sich ausdrückte) vorkomme. — Berkeley behandelt also nur dasjenige, was wir in § 20, Kant nur das, was wir in § 21 näher durchgeführt und nachgewiesen haben. — Das Resultat aber ist das gleiche. Es gibt keine an sich bestehende materielle Aussenwelt, sowohl für den, der das Dasein an sich seiender „äusserer Körper", wie auch für den, der das Dasein von „Raum und Körpern im Raume" als an sich bestehender leugnet. Für beide ist diese materielle Aussenwelt subjektives Phänomen, mögen sie dieses Subjekt nun „Subjekt" nennen, wie Kant, oder „Geist" wie Berkeley, oder „Ich" wie Fichte. Berkeley hat es freilich nicht unternommen, danach zu forschen, auf welche Weise das Subjekt den Stoff der Sinnesempfindungen zu ausgedehnten Körpern verarbeite, wie es sich aus den Empfindungen die Anschauung der ausgedehnten Körper und der Aussenwelt bilde und die in ihr herrschenden Gesetze kennen lerne. Kant hat dies zu untersuchen sich die Aufgabe gestellt. Dies ändert aber nichts an der Tatsache, dass bei beiden (gleichviel ob ganz oder nur halb eingestanden) das Ding an sich (bei B. ist es die Gottheit) dasjenige ist, welches durch seine Einwirkungen, Affektionen auf das Subjekt, das Phänomen der Aussenwelt in ihm erst ermöglicht oder hervorruft. Die Idealität der

Aussenwelt, der Idealismus (Phänomenalismus) ist also bei beiden ganz der gleiche. Auch ist er bei beiden der absolute, da bei beiden Phänomen und Ding an sich total verschieden, die Existenz äusserer Körper, die an sich beständen, ausgeschlossen sein soll.

Auch leugnet Berkeley die empirische Realität der Aussendinge so wenig als Kant. Ersterer erklärt sie ja für notwendig zu beachtende Data, welche für das Ich, auf dass es heil und möglichst frei von Leiden bleibe (welche also für die Integrität des Ichs) von höchster Bedeutung sind, indem sie uns grossenteils die uns bevorstehende Heilheit oder Schmerzen vorher verkündigen; da wir ja durch Erfahrung lernen, wie mit bestimmten Wahrnehmungskomplexen bestimmte andere beständig verbunden sind. „Das Feuer", sagt Berkeley, „ist nicht die Ursache des Schmerzes, welchen ich empfinde, wenn ich mich ihm nähere, sondern nur das Zeichen (Datum), welches mich davor warnt." (B. Über die Prinzipien, Kap. 65.)

Wir zitieren im folgenden eine wunderschöne, den Standpunkt Berkeleys so gründlich beleuchtende und viel zu wenig beachtete Stelle, wobei wir der Fasslichkeit halber, wo Berkeley „Tastideen" oder „Ideen" sagt, „Tastempfindungen" oder „Empfindungen" (Wahrnehmungen) substituieren.

„Streng genommen ist demnach von den Gesichtswahrnehmungen, wenn wir durch sie Entfernung oder entfernte Dinge auffassen, zu sagen, dass sie uns nicht Dinge, die gegenwärtig in einer Entfernung existieren, bekunden oder zum Bewusstsein bringen, sondern uns nur darauf aufmerksam machen, welche Tastempfindungen in unserem Ich entstehen werden nach bestimmten Zeitabschnitten und infolge bestimmter Handlungen; dass sichtbare Wahrnehmungen (wahrgenommene Gegenstände) die Sprache sind, wodurch der herrschende Geist, von dem wir abhängig sind (d. h. wie oben bemerkt, das Ding an sich, das uns affiziert, — bei Berkeley ist die Gottheit dasselbe was bei Kant das Ding an sich ist), uns belehrt, was für Tastempfindungen er uns einzuprägen im Begriffe stehe, falls wir diese oder jene Bewegung in unserem eigenen Körper hervorrufen." (Prinzipien Kap. 44.) „Auf diese Weise wird uns eine Fülle von Belehrungen gegeben über das, was wir von bestimmten Handlungen zu erwarten haben, und welches Verfahren jedesmal einzuhalten sei, um bestimmte Empfindungen hervorzurufen, und dies ist in der Tat

alles, was ich als klaren Sinn der Aussage erkenne, dass wir durch Erkenntnis der Figur, Zusammenfügung und des Mechanismus der inneren Teile von natürlichen oder künstlichen Körpern dahin gelangen können, die verschiedenen, davon abhängigen Erfolge und Eigenschaften, oder die Natur der Dinge zu erkennen". (B. ebendaselbst Kap. 65.)

Wahrhaftig, an Klarheit, Trefflichkeit in der Präzision des phänomenalistischen Standpunktes ist Berkeley von keinem seiner Nachtreter und Ausbeuter je erreicht worden!

Bei Berkeley ist also die Aussenwelt dasselbe, was wir im III. Abschnitte als Datum zur Balancehaltung des Ichs, als „Balancebild" desselben (behufs seiner Integrität hinsichtlich der ihm von Seite der Dinge an sich drohenden Affektionen) bezeichnen und durchführen werden.

Bei Kant dagegen erfahren wir gar nicht, wozu diese ganze Erscheinungswelt gut sein soll, weshalb wir dieses „im Ansich Unwahre" (Hegel) überhaupt zu kennen und zu beachten nötig haben. Kants Lehre, dass die Affektionen, die wir von den Dingen an sich erhalten, ihrem ganzen Sein und ihrer ganzen Qualität nach von unserem Subjekte abhängen, ist nur eine notwendige Konsequenz nicht seines, sondern des Berkeley'schen Idealismus. Denn die Frage, ob überhaupt und was für Affektionen in einem Subjekte möglich sind, hängt notwendig nicht bloss von dem sie hervorrufenden Dinge an sich, sondern vielmehr noch von der Wesenheit des Subjektes ab, in dem sie hervorgerufen werden; vor allem aber davon, dass dieses Subjekt Wesen sei, Substanz, Realität und nicht blosse Beziehung — welche Frage aber gerade bei Kant offen gelassen ist. Eine Gottheit, die das Phänomen der Aussenwelt in einem Ichwesen hervorruft, kann dies nicht ebenso gut in einem Steine tun. Denn dadurch, dass es in einem Steine hervorgerufen würde, hörte der Stein auf Stein zu sein, würde aus einem blossen aufgehobenen Momente eines Ichwesens (vgl. § 23) selbst ein (natürlich überräumliches) Ichwesen werden.

Kant stellte sich in Wahrheit nur die Frage: Wie ist Erfahrung, d. h. das Phänomen einer Aussenwelt möglich? Diese Frage ist jedoch von Haus aus mit einer Halbheit be-

haftet. Sie sollte heissen: Wie ist Erfahrung in einem Subjekte möglich? Und daraus ergibt sich sogleich die folgende Frage: Welche Fähigkeiten muss ein solches Subjekt haben, was für eine Wesenheit muss ein solches Subjekt sein? Dass wir diese Wesenheit nicht direkt, nicht ihrem Ansich nach adäquat erkennen können, ist a priori klar; wohl aber können wir sie negativ teilweise bestimmen. Das haben wir bisher gelernt und eingesehen.

Wäre aber diese letztere Frage von Kant aufgeworfen worden, so hätte er vor allem an die Untersuchung schreiten müssen, ob die Empfindungen das Primäre seien oder das Sekundäre, dem Ich Untergeordnete; ob es ein selbständiges Ich gebe oder nicht, mit einem Worte, ob die Empfindungen Dinge an sich sind oder blosse Zustände in einem solchen (dem Subjekte).

Die Ursache der Halbheit der Kantschen Philosophie, die eben darum blosser Kritizismus geblieben ist, ist demnach die, dass Kant die Frage: Sind die Empfindungen Dinge an sich oder nicht? nicht als erste behandelte. Die strikte Untersuchung dieser Frage hätte den Nachweis einer Wesenheit zur Folge gehabt, der sie als Momente inhärieren. Dann aber wäre diese Wesenheit der Hauptgegenstand der Untersuchungen geblieben. Sein Kritizismus wäre die Darstellung des Verhältnisses der Empfindungen zur Ichwesenheit und damit die Bestimmung dieser Wesenheit selbst geworden; ferner das Werden und Dastehen der Aussenwelt in dieser Wesenheit; die genaue Unterscheidung der Aussenwelt als eines Momentes der Ichwesenheit von dieser Ichwesenheit als Totalität; die Bestimmung des Subjektes und seiner Wesenheit im Gegensatze zu seinen Momenten; eine zwar negative, aber richtige, durch Verneinung des Irrtumes unsere Erkenntnis positiv erweiternde.

Kant aber wies nicht nach, dass die Empfindungen keine Dinge an sich seien, sondern setzte dies in seiner Vernunftkritik voraus. Infolge dessen erreichte er das Subjekt dieser Empfindungen nicht und die Bestimmung

desselben. Daher die Halbheit und Verworrenheit, die Unaufrichtigkeit und das Versteckenspiel, wenn er vom Subjekte und vom Ding an sich (als dem die Empfindungen im Subjekt Hervorrufenden) zu reden kommt. Erst ganz zuletzt und längst zu spät, in den „Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können", sieht Kant zu seiner Verwunderung, dass trotz aller „Kritik", ja gerade durch dieselbe unsere Erkenntnis von dem Subjekte unserer Vorstellungen (unserem Ich) sich erweitere. Wenn wir nämlich blosse Erscheinungen erkennen und die Materie blosse Erscheinung ist, so ist es unmöglich, dass unser Subjekt von Materie gebildet werde. „So dienen," sagt Kant, „die transszendentalen Ideen, wenngleich nicht dazu, uns positiv zu belehren, so doch die frechen und das Feld der Vernunft einengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben und den moralischen Ideen Raum zu verschaffen." (Prolegomena § 60.) Denn jede Aufhebung des Irrtums, die Abgrenzung des Falschen, die Bestimmung des möglich Scheinenden zu einem Unmöglichen ist eben eine (mitunter unendlich wertvolle) Erweiterung der Erkenntnis. Dies muss auch Kant zugeben. Er sagt ebenda im § 59: „Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, ... so ist es doch eine wirkliche positive Erkenntnis, deren die Vernunft bloss dadurch teilhaftig wird, dass sie sich bis zu dieser Grenze erweitert." Jede, wenn auch nur negative Wahrheit ist positiv belehrend, da sie einen bestimmten Inhalt hat. „Indem die Negation bestimmte Negation ist, hat sie einen Inhalt." (Hegel.)

Kant hat nicht bewiesen, dass die Empfindungen keine Dinge an sich selbst sind — was nur dadurch bewiesen werden kann, dass man zeigt, dass sie blosse von einer realen Ichwesenheit unabtrennbare, in ihr aufgehobene Momente sind, die nicht selbst das Wesen dieser Ichheit mit ausmachen, mitbilden. Deshalb hat er nur die Frage: Wie ist Empfindung und Erfahrung möglich? und nicht die: Wie muss ein Subjekt beschaffen sein, in welchem Empfindung und Erfahrung möglich ist? behandelt. Und darum also ist seine Vernunftkritik

ein nur so mühsam verständliches Buch geworden. Der Grund aller Schwierigkeit eines vollkommenen Verständnisses liegt nächst der schwerfälligen und von unnötiger Begriffsbagage strotzenden Darstellung in der eben erwähnten Halbheit der Fragestellung, welche das Grundgebrechen des Buches ist.

Mach sagt mit Recht, dass, wenn man das Ich aus lauter Empfindungen gebildet, nicht als Träger derselben annimmt, der „ungeheuerliche (!) Gedanke eines Dinges an sich verschwinde, welches den Empfindungen zugrunde liege". (Mach, Analyse der Empfindungen.) So heftig wir auch der Ansicht, dass unser Ich keine reale Wesenheit sei, entgegentraten, so müssen wir doch zugeben, dass, wenn diese Ansicht richtig wäre, das Ding an sich tatsächlich, wie Mach sagt, eine „unnütze Rolle" spielen würde, ja völlig unhaltbar wäre. Denn nimmt man wirklich an, dass die Empfindungen blosse Teile des Ichs sind, so sind sie damit nicht mehr Wahrnehmungen, Affektionen von selbständigen Dingen, von Dingen an sich, sondern selbst solche. Denn alsdann sind sie ein Selbständiges und nicht erst durch Affektionen (von Seite der Dinge an sich) in einem Andern Hervorgerufenes! Aller Wechsel im Ich (Wechsel der Empfindungen) wäre dann nur Ein- und Austritt von solchen Teilen; wie Mach selbst sagt, die Empfindungen wären bloss Ein- und Austritt in einen „festeren Zusammenhang". — Wäre also jene ungeheuerliche Ansicht richtig, ja wäre sie nur einen Augenblick im Ernste für möglich zu halten, dann hätte man kein Recht mehr, wie Kant es tut, voraussetzungslos (ohne Nachweis der Falschheit jener Ansicht) „Erscheinungen" von „Dingen an sich" zu unterscheiden.

Nimmt man dagegen die Empfindungen als von selbständigen Wesen in einem andern Wesen hervorgerufene an, dann allein hat man ein Recht, sie von dem, worin sie hervorgerufen werden, und dem sie Hervorrufenden, d. i. also vom Ich und von den Dingen an sich, zu unterscheiden, dann allein hat man ein Recht, diese Unterscheidung einzuführen und festzuhalten; sie müssen dann notwendig als Unselbständige betrachtet werden

im Gegensatze zu den Wesen, welchen sie inhärieren und von denen sie herkommen, welche als selbständige, an sich bestehende Realitäten, als „Dinge an sich" zu bezeichnen sind. Also nur durch die Unterscheidung zwischen dem Ich, als einem den Empfindungen gegenüber selbständigen Träger derselben und den Empfindungen als unselbständigen und unabtrennbaren Zuständen desselben (aufgehobenen Momenten seiner), kann der Unterschied von „Erscheinungen" und „Dingen an sich" eingeführt und durchgeführt werden.

Wir sehen also, dass Kant in seinem Hauptwerke das Dasein einer selbständigen Subjektswesenheit, der die Empfindungen u. s. w. inhärieren, heimlich, ja wie es scheint, sich selbst uneingestanden, unbewusst, voraussetzt, faktisch aber, sich und anderen eingestandenermassen heftig bekämpft, eigentlich als ein nicht zu Erweisendes hinstellt und umgeht. Die Frage, ob das Subjekt den Empfindungen gegenüber selbständig sei, ist aus der Erfahrung (aus irgend einer äusseren speziellen Erfahrung) nicht zu erweisen und „überfliegt" darum nach Kant die Erfahrung.

Der genannte, innere Widerspruch ist die Ursache der ungenauen, höchst vagen und geschraubten Definitionen und Ableitungen des Verhältnisses von Erscheinung, Ding an sich und Subjekt zu und unter einander; sowie der endlosen Streitigkeiten hierüber. Die Präzision des Kantschen Standpunktes ist deshalb so schwer, weil die Halbheit desselben so schwer durchzuführen und der innere Widerspruch in ihm so schwer festzuhalten ist, ohne dass dabei dieser Widerspruch selbst ans Licht kommt. Hegel sagt treffend: „Die Metaphysik, auch selbst die, welche sich auf fixe Verstandesbegriffe beschränkte, hatte zu ihrem Zwecke, die Wahrheit zu erkennen, und untersuchte ihre Gegenstände danach, ob sie Substanzen seien oder Phänomene. Der Sieg der Kantschen Kritik über dieselbe besteht aber vielmehr darin, die Untersuchung, welche das Wahre zum Zweck hat und diesen Zweck selbst zu beseitigen. Sie macht die Frage, die allein Interesse hat, gar nicht, ob ein bestimmtes Subjekt, das Ich an und

für sich Wahrheit habe." (Hegel, Logik III. Ausgabe 1841, Seite 261.) Diese Frage, ob das Subjekt der Empfindungen Ding an sich, eine an sich bestehende, den Empfindungen gegenüber selbständige Wesenheit sei, „macht" einerseits Kant „nicht", will ihre Beantwortung als etwas die Erfahrung Überfliegendes nicht zulassen; andererseits liegt sie aber doch, wie wir gesehen haben, bejahend beantwortet seinem ganzen Standpunkte versteckter Weise als Voraussetzung zugrunde. Denn gibt es kein Ich als von den Empfindungen Verschiedenes und Unabhängiges, so sind die Empfindungen sozusagen auf eigenen Füssen stehende Realitäten, Dinge an sich; der Unterschied von Erscheinungen im Kantschen Sinne und Dingen an sich wäre vollkommen aufgehoben. (Denn dann sind die Empfindungen selbst die letzten Wesenheiten.) Ich, Empfindung und Ding an sich wären alle gleicherweise Dinge an sich, weil identisch!

Bei Berkeley dagegen ist das Ich, das Subjekt (welches Berkeley „Seele" oder „Geist" nennt) klipp und klar als der Träger der Empfindungen („Perzeptionen") ausgesprochen.* Daher herrscht auch bei ihm für jeden, der nicht schon mit Kantscher Verwirrung an ihn herantritt und sich von derselben nicht losmachen kann, erquickende Klarheit, strengste Präzision und Verständlichkeit.

Ein weiterer, meist aus solcher Verwirrung stammender Missverstand ist eine Behauptung, die man häufig zu hören bekommt und die doch ganz unberechtigt ist.

Nach dem Idealismus des Berkeley soll nämlich das Dasein anderer Subjekte, anderer Ichs ausser dem einen, in welchem das Phänomen der Aussenwelt dasteht, unmöglich gemacht, ausgeschlossen sein. So gut aber bei Berkeley ausser dem Subjekte die Gottheit (das Ding an sich) existiert, welche jenes Phänomen in ihm erzeugt; — auch wir wiesen

* „Dieses perzipierende tätige Wesen nenne ich dasjenige, was ich Gemüt, Seele oder Ich nenne; ein von allen meinen Perzeptionen (Empfindungen) ganz verschiedenes Ding, worin sie existieren." (B., Prinzipien, Kap. 2.)

(§ 19) nach, dass es ausser dem Ich noch ein von ihm Unabhängiges geben muss — ebensogut kann es ausser diesem Subjekte (vielleicht als ideelle Unterbrechungen in der Gottheit!) noch andere Subjekte geben. Nur darf man sich dieses „ausser" dem Subjekte nicht als ein räumliches vorstellen, sondern als ein solches, in welchem das räumliche Ausser- und Nebeneinander nur aufgehobenes Moment ist. (§ 23.)

Zum Schlusse wollen wir noch kurz die Frage berühren, weshalb das naive, unverdorbene Menschenbewusstsein dazu gelangt, die Objekte der Aussenwelt für an sich selbst bestehende Dinge anzusehen. Warum erscheint ihm der wahre Sachverhalt, wenn es zum erstenmale darüber aufgeklärt wird, so sonderbar, wenn nicht schauderhaft? Antwort: Weil das gewöhnliche Menschenbewusstsein glaubt, dass dadurch, nämlich durch die Herabsetzung der äusseren Objekte zu Phänomenen, dieselben für blossen „Schein" erklärt werden. Der Schein ist nämlich eine wahrgenommene Realität (§ 4, Traumgesicht, Halluzination, Sinnestäuschung, Illusion a. E. wenn in der Nacht ein alter Weidenbaum für einen Mann angesehen wird) — eine Realität, nach welcher wir uns nicht orientieren können; bei welcher wir, wenn wir sie nur als Orientierungsbehelf und nicht als Realität schlechthin betrachten (§ 4), durch die Gewalt der Tatsachen belehrt werden können, dass sie uns irre geführt. Dagegen können wir uns nach den Objekten der Aussenwelt tatsächlich orientieren. Sie lügen weder, noch täuschen sie uns. Und warum glaubt das gewöhnliche Menschenbewusstsein, dass mit Herabsetzung der Erfahrungsobjekte zu aufgehobenen Momenten des Ichs diese in blossen Schein verwandelt werden? Warum verwechselt es diese Herabsetzung zu Momenten mit einem Erklären für blossen Schein? Antwort: Weil es die Unterscheidung von absoluter und ideeller Selbständigkeit nicht streng durchführen kann, indem ihm kein Objekt absoluter Selbständigkeit bekannt ist. Die Dinge der Aussenwelt, nach denen wir uns orientieren, sind ihm die alleinigen Repräsentanten der Dinge an sich, die tatsächlich von

seinem Ich unabhängig sind, deren Dasein es intuitiv perzipiert. (§ 19.) Weil aber Dinge an sich nicht als Inhalte (direkt) in seiner Erfahrung vorkommen, überträgt es ihr Unabhängigsein auf ihre Repräsentanten; also auf die unabhängig von ihm in ihm aufgetauchten, zu Komplexen gesichteten Empfindungen, d. i. wahrgenommenen äusseren Objekte. Diese allein sind ihm als solche direkt bekannt und folglich kann es sich allein nach diesen behufs seiner Integrität orientieren.

Diesen wahrgenommenen Objekten legt der Mensch die Fähigkeit, ihn glücklich oder unglücklich zu machen, selbst bei, nicht den Dingen an sich, die allein ihn doch angehen, die allein ihn affizieren und die Objekte selbst erst in ihm hervorrufen (Malebranche). Weil die Objekte die Sprache sind, in der uns die Dinge an sich über die Affektionen, die wir von ihnen erhalten werden resp. erhalten können, belehren (Berkeley); — weil die äusseren Objekte das Mittel sind, mit dessen Hilfe wir Lust aufsuchen und Schmerzen aus dem Wege gehen und abhelfen können; darum werden sie gleich den von uns unabhängig existierenden Dingen respektiert und als solche angesehen. Genau so wie wir das Geld, mit Hilfe dessen wir Lust aufsuchen und Schmerzen verhindern können, gleich Lust und Schmerzen selbst respektieren, auf dasselbe die Fähigkeit, uns glücklich zu machen, die allein der Lust und dem Freisein von Leiden selbst zukommt, übertragen.

Das naive Menschengemüt kennt nur den Unterschied zwischen Repräsentanten (von Dingen an sich), die es deshalb „wirkliche“ nennt und Nicht-Repräsentanten (Täuschungen, Schein), die es deshalb als „nicht wirkliche“, bloss „scheinbare“ bezeichnet. Es kennt nur diesen Unterschied, weil es nur gute und schlechte Repräsentanten von Dingen an sich, aber diese selbst nicht kennt; und somit auch nicht den Unterschied von Dingen an sich und deren Repräsentanten! Deshalb glaubt es, dass wenn die Dinge der Aussenwelt als keine an sich seienden behauptet werden, man sie als „nicht wirkliche“, als blossen „Schein“ ansieht.

Weil also die Objekte der Erfahrung Repräsentanten, Belehrungen gleichsam von den Dingen an sich sind (des Näheren hierüber im folgenden Abschnitte), protestiert das gewöhnliche Menschenbewusstsein mit Recht dagegen, sie zu blossem Schein, der keine solche Belehrung ist, herabzusetzen. Weil es aber die Dinge an sich nicht kennt, kann es dieselben nicht von diesen Belehrungen selbst unterscheiden; — es ist nur Dinge, die es kennt, zu unterscheiden gewohnt — begreiflicher Weise. Und darum sieht es diese Belehrungen, diese blossen Repräsentanten des uns Belehrenden, für das uns Belehrende selbst an. Weil es das naive Bewusstsein gar nichts angeht, weil es im praktischen Leben nicht den mindesten Belang hat, ob die uns tatsächlich zur Orientierung tauglichen und notwendigen Dinge an sich selbst bestehen oder nicht, Dinge an sich selbst oder nur Repräsentanten von solchen sind, — darum machen wir im gewöhnlichen Leben diesen Unterschied überhaupt nicht, ja haben nicht einmal ein Verständnis für diesen Unterschied; darum fällt es uns auch so schwer, ihn zum erstenmale zu machen und also den bei der Interpretation der primitivsten unserer Erfahrungen (in der Reflexion hierüber) sich unvermerkt einschleichenden Fehler zu korrigieren und ferne zu halten. Ist uns aber diese Korrektur gelungen, dann sehen wir auch, dass der Phänomenalismus nicht im geringsten unseren Erfahrungen und dem unmittelbaren Auffassen des gewöhnlichen Menschensinnes widerstreitet; so wenig wie der empirische geozentrische Standpunkt, das unmittelbare Auf- und Untergehen der Sonne für uns, in Widerspruch steht zum heliozentrischen Standpunkte.

Dritter Abschnitt.

Über den Parallelismus des Physischen und Psychischen.

§ 27.

Nach unseren bisherigen Ergebnissen bleibt vor allem die Frage nach dem Verhältnis der Vorgänge in unserem Leibe (unserem Organismus, Nervensystem u. s. w.) zu unseren Empfindungen zu erledigen. M. a. W. wir haben nun der Frage nach dem Verhältnisse unserer psychischen Zustände zu deren physischem Korrelate unsere vollste Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Anmerkung. Freilich gibt es keine Kluft zwischen Psychischem und Physischem. Beide (Empfindungen und Nervenreize, überhaupt Veränderungen im Organismus) sind bloss subjektive Phänomene, aufgehobene Momente in Ichwesen. (Voriger Abschnitt.) Aber vom empirischen Standpunkte machen wir diesen Unterschied. Psychisch nennen wir das, was nicht in der äusseren Erfahrung vorkommt, was wir nicht in unsere Raumesvorstellung verlegen; obwohl dasjenige, was wir dahin verlegen, das von uns danach physisch Genannte ebensosehr nur psychisch ist. — Wie wir des Weiteren hier sehen werden, nennen wir aufgehobene Momente unseres Ichs physisch, sofern sie einen Teil unseres Balancebildes ausmachen.

Dass die Vorgänge in unserem Leibe in einem bestimmten Verhältnisse zu unseren Empfindungen stehen, ist eine unserer Grunderfahrungen. Es ist unleugbare Erfahrungstatsache, dass, allgemein gesprochen, unser gesamtes Wohl und Wehe, ja jede unserer Empfindungen, jedes Gefühl in engster Beziehung steht zu den Vorgängen in unserem Leibe. Ja, es scheint, dass das Dasein, Auftreten unserer Empfindungen

in uns geradezu abhängig ist von diesen Geschehnissen in unserem Körper.

Dies letztere nimmt auch das gewöhnliche Menschenbewusstsein kritiklos als effektive Tatsache an, während wir nach unseren Resultaten aus den vorhergehenden Abschnitten diese Annahme verwerfen müssen. Wir werden also im folgenden die Annahme des naiven Menschensinnes näher prüfen und die ihm hiebei unvermerkt eingeschlichenen Fehler (Folgen des Ende vorigen Abschnittes erwähnten Fehlers!) korrigieren und abhalten.

Wenn nämlich, wie wir erwiesen, jeder Körper im Raume, also auch unser eigener Leib (Organismus), blosses subjektives Phänomen, blosses aufgehobenes Moment unserer Ichsubstanz ist; so kann das Auftreten unserer Empfindungen in uns nicht von Vorgängen in diesem unserem Leibe abhängen. M. a. W.: Unser eigener Körper, Nerven und Nervenreize in ihm, kann nicht dasjenige sein, was die Empfindungen in unserem Ich hervorruft, was unsere Empfindungen bewirkt. Denn was nicht selbständig als solches existiert, das kann auch nichts bewirken.

In den meisten Fällen ist ja das physische Gegenstück zu unseren Empfindungen, d. i. unser Organismus, Nervenreize und Nervenprozesse in ihm, überhaupt gar nicht vorhanden. Wenn nämlich der Organismus als solcher wie alle Körper nicht an sich existiert, er nicht etwa nur eine Kopie eines an sich seienden vorstellt, — so sind auch alle Vorgänge in ihm, Nervenprozesse u. s. w., nicht an sich als solche vorhanden, sondern nur als aufgehobene Momente in einem Subjekte (Ichwesen). Also existieren sie, wenn sie von keinem Subjekte wahrgenommen werden, als solche überhaupt nicht, weder als aufgehobene Momente, noch als solche an sich. Wie sollen nun also in diesem Falle unsere in uns auftauchenden Empfindungen in Abhängigkeit stehen von etwas, das absolut gar nicht vorhanden ist; von Nervenprozessen, die es überhaupt nicht gibt, weder an sich, noch als Momentenkomplex in irgend einem Ichwesen?!

Diese vermeintliche Abhängigkeit kann somit zunächst

in Wahrheit nur eine scheinbare sein. Wirklich abhängig ist das Ich hinsichtlich der in ihm auftauchenden Empfindungen von an sich bestehenden Realitäten. Das sahen wir im § 19. Die Empfindungen (mit eminentester Gewissheit die Schmerzempfindungen) werden im Ich von einem vom Ich unabhängig Existierenden (von einem „Dinge an sich") hervorgerufen. Diese vom Ich unabhängig existierende Realität ist uns direkt unbekannt und überdies mit den äusseren Körpern (also auch dem Organismus) inkongruent, da solche nicht an sich existieren. (Abschnitt II.) Die Empfindungen kommen also in Wahrheit durch Ichwesen und (überräumliche) Dinge an sich zustande, nicht durch den Organismus, resp. die organische Funktion der Nervenprozesse in ihm. Ihr Zustandekommen durch das Nervensystem kann also nur ein scheinbares sein. Jede Empfindung muss ihr wahres Zustandekommen in einer (uns freilich direkt absolut unbekannten) Art Einflussnahme der Dinge an sich auf das Ich haben, da sie eben in letzter Linie von diesen aus im Ich hervorgerufen wird.

Was zeigt nun in Wahrheit die Erfahrung über Nervenreiz und Nervenerregung? Offenbar nichts weiter, als dass jede Empfindung ihr Analogon in Nervenprozessen hat, welche aber, wie wir eben gesehen haben, nicht als das, wodurch die Empfindungen zustande kommen, angesehen werden dürfen. (Darüber, weshalb sie als die Grundlage, als das Vorhergehende, das Prius der Empfindungen erscheinen, im folgenden.) Dieses Analogon kann daher tatsächlich nur Begleiterscheinung des wahren Zustandekommens der Empfindungen, d. i. der Einflussnahme der Dinge an sich auf das Ich vorstellen. Genauer gesagt: Es muss Begleiterscheinung der Abhängigkeit des Ichs von den Dingen an sich und deren Beeinflussung, m. a. W. des Verhältnisses beider zu einander sein.

Anmerkung. Jede Änderung in der Einflussnahme der Dinge an sich auf das Ich können wir eine Änderung des Verhältnisses beider zu einander nennen. Wenn nämlich von zwei Dingen auch nur eines sich ändert (wenn sich auch nur seine Einflussnahme auf das andere verändert), so ändert sich eben damit auch das Verhältnis beider, bildlich: ihre Stellung, ihre Haltung, recte: ihr Sich-Verhalten zu einander.

So wie nun (nach Abschnitt II) das Feuer, das ich sehe, nicht die Ursache des Schmerzes sein kann, den ich empfinde, wenn ich mich ihm zu sehr nähere, — weil es nicht an sich existiert — sondern nur das „Zeichen" ist, welches mich davor warnt (Berkeley); also so wie es das Zeichen für das künftige Zustandekommen des Schmerzes ist — so kann auch das Feuer, das mich gegenwärtig brennt (inklusive Brandwunden und damit verbundene Nervenerregung!) nur das Zeichen für das gegenwärtige Zustandekommen des Schmerzes sein. Und da dieses Zustandekommen von einer Einflussnahme von Seite der Dinge an sich auf mein Ich abhängt, ist auch das Feuer (inklusive Brandwunden und Nervenerregung u. s. w.) nur das Zeichen einer bestimmten, für mein Ich verhängnisvollen Einflussnahme der Dinge an sich; m. a. W. für ein solches verhängnisvolles, elendes Verhältnis meines Ichs zu ihnen. Alle Beeinträchtigungen meines Organismus sind solche Zeichen, wie alles flotte Funktionieren desselben Zeichen sind für günstige Verhältnisse meines Ichs zu den Dingen an sich. Der ganze Organismus ist also das Zeichen (die Erscheinung) für das jeweilige Verhältnis, die jeweilige Position beider zu einander.

Anmerkung. Nur der innige Zusammenhang von Nervenerregung und Empfindung ist Tatsache, keineswegs aber das vermeintliche Zustandekommen der Empfindung durch die Nervenerregung (Zustandekommen in Gehirn und Nerven!). Solch vermeintliches Zustandekommen hat ja noch niemand beobachtet. — Darum hat man auch in neuerer Zeit sehr weise sich entschlossen, nur von einem Parallelismus von Psychischem und Physischem zu sprechen.

Die enge Beziehung zwischen unseren Empfindungen einerseits und Nervenerregungen und Nervenprozessen in unserem Leibe andererseits kann somit in Wahrheit nur dann statthaben, wenn der eigene Leib ein blosses Zeichen, ein blosses Abbild ist; und zwar das Abbild des jeweiligen Verhältnisses des Ichs zu den Dingen an sich, welche es affizieren, d. i. von welchen die Empfindungen in ihm hervorgerufen

werden. Der Organismus muss Abbild der Abhängigkeit resp. des Abhängigkeitsverhältnisses des Ichs von den Dingen an sich sein; m. a. W. Abbild, Erscheinung des jeweiligen Verhältnisses, der jeweiligen Position beider zu einander.

Der leibliche Organismus stellt also die Erscheinung eines bestimmten Verhältnisses des Ichs zu den (es affizierenden) Dingen an sich vor. — Dieser Gedanke ist übrigens so einfach einleuchtend und so handgreiflich naheliegend, dass man sich vielmehr darüber wundern muss, dass er nicht längst schon als die einzig mögliche Erklärung des Grundes für den Parallelismus zwischen psychischem und physischem Geschehen in der Philosophie Darlegung und Eingang gefunden hat.

Anmerkung. Der Ausdruck Verhältnis, Position u. s. w. ist natürlich nur ein Hilfsausdruck. Und zwar vor allem deshalb, weil wir uns unter Position nur ein räumliches Verhältnis, eine räumliche Ordnung denken können, weil wir keine andere direkt kennen und uns vorzustellen imstande sind. Die wahre Ordnung der Dinge an sich, also auch ein Teil derselben, nämlich die Position unseres Ichs zu den Dingen an sich, ist eine überräumliche (§ 23). Sie kann schon deshalb keine räumliche sein, weil wir, wie oben ausgeführt, unter „Verhältnis" nur die Beeinflussung (Affektion) des Ichs durch die Dinge an sich verstehen. Übrigens wird sich uns im § 38 ergeben, dass Ichwesen und Dinge an sich überhaupt kein äusserlich-schematisches, also gleichgiltiges, sondern ein essentielles Verhältnis haben, ein sozusagen substrathaft-wesentangierendes.

Die Erkenntnis, dass Physisches und Psychisches Parallelerscheinungen vorstellen, hat sich wohl schon genügend Bahn gebrochen. Aber sie ist noch viel zu allgemein, darum in metaphysischer Hinsicht von zu geringem positivem Wert. Mit der blossen Konstatierung der Tatsache dieses Parallelismus sind wir noch weit davon entfernt, den näheren Grund desselben zu erkennen, resp. ihn (mit Ausschluss aller möglichen irrtümlichen Meinungen darüber) zu erklären. So kann z. B. die Auffassung des Spiritualismus ebensogut wie die unsrige, ja selbst die des Materialismus kann unter die Tatsache des erwähnten Parallelismus subsumiert werden. Es muss die soeben von uns gegebene

schärfere, speziellere Bestimmung erreicht werden, dass nämlich das physische Gegenstück zu unseren Empfindungen (d. i. die Nervenprozesse) die inadäquate Erscheinung des jeweiligen Verhältnisses unseres Ichs zu den (es affizierenden überräumlichen) Dingen an sich vorstellt.

Die blosse Tatsache des Parallelismus zwischen psychischem und physischem Geschehen, d. i. zwischen Empfindung einerseits und Nervenerregung andererseits wurde zuerst am besten von Fechner in seinen „Elementen der Psychophysik" dargelegt, findet sich dagegen am kürzesten und prägnantesten in Jodl's Psychologie (Stuttgart, Cotta 1896) ausgedrückt, woselbst der diesbezügliche § 24 des II. Kapitels folgendermassen lautet:

„Sollen nun die im vorstehenden dargelegten Tatsachen zu einer bestimmten Theorie über das Verhältnis des Psychischen und Physischen im menschlich-tierischen Organismus verwendet werden, so scheint sich als natürlichster Gedanke die Annahme zu ergeben, diese beiden Reihen des Geschehens, die physiologische und die psychologische seien zwei Seiten oder zwei verschiedene Erscheinungsweisen eines und desselben Vorganges; jedem Bewusstseinsvorgang, welchen die innere Erfahrung aufweist, müsste nach dieser Hypothese ein physischer Vorgang oder eine Reihe von physischen Vorgängen in denjenigen Teilen der organischen Struktur entsprechen, an welche das Vorhandensein bewusster Tätigkeit geknüpft erscheint. Was also in der inneren Wahrnehmung als Vorstellung, Gefühl, Gedanke von bestimmtem Gehalt und bestimmter Färbung auftritt, das würde uns, wenn wir uns in demselben Moment zugleich als organischen Körper und in unserer physischen Struktur vollkommen durchsichtig vor Augen haben könnten, als eine Koordination molarer und molekularer Bewegungen der Zentralteile in Nervenzellen und Nervenfasern entgegentreten und umgekehrt. Nicht die einzelnen Hirnteile entsprechen bestimmten psychischen Zuständen; sie bilden nur die funktionelle Voraussetzung für bestimmte Molekular-Vorgänge im Gehirnplasma — geradeso wie ein elektrischer Apparat die Voraussetzung für bestimmte elektrische Zustände ist. Dieser Vorgang, nicht der morphologische Apparat, welcher ihn vermittelt, ist das Gegenstück zum Bewusstseinsvorgang."

§ 28.

Um das Wesen dieses Verhältnisses zwischen Ich und den (es affizierenden, uns direkt unbekannten) Realitäten an

sich, davon, wie wir gesehen, der leibliche Organismus die Erscheinung ist, besser zu verstehen, gehen wir noch einmal näher auf die Frage ein, was denn die Objekte der Aussenwelt, dazu auch unser eigener Organismus gehört, eigentlich vorstellen.

Die Objekte der Aussenwelt sind, wie wir sahen, wenngleich auch keine Dinge an sich, so doch Repräsentanten von solchen, Belehrungen gleichsam von ihnen zu unserer Orientierung. Zur Erhaltung unseres Ichs in möglichst grosser Integrität, d. i. wie man sich gewöhnlich ausdrückt, zu unserer „Selbsterhaltung" sind das Bewusstsein von den Aussendingen, die Kenntnis derselben und das Sich-Richten nach ihnen unumgänglich notwendig. Dieses Sich-Richten, diese Orientierung selbst ist nichts weiter als die von uns gewonnene und ausgenützte Erfahrung, wie wir behufs unserer Integrität die Aussendinge als Data benützen sollen. Und diese Erfahrung entsteht dadurch, dass wir uns merken, was für Einwirkungen auf unser Ich (was für Empfindungen) wir von bestimmten Dingen, recte: bei bestimmter Konstellation derselben (untereinander und zu unserem eigenen Körper) erlitten haben. Und unser Ausnützen dieser gemachten Erfahrungen beruht, wie Hume es grossartig des Näheren ausgeführt hat, auf der Zuversicht, dass wir bei ähnlichen Dingen (d. i. bei ähnlicher Konstellation derselben untereinander und zu unserem eigenen Körper) ähnliche Einwirkungen zu erwarten haben. Das Sprichwort sagt: Ein gebranntes Kind scheut das Feuer — d. h. es hat die Zuversicht gefasst, dass das Feuer ein untrügliches, verlässliches „Zeichen" ist, welches uns vor Schmerzen warnt. (Berkeley.) Dies und nichts anderes bedeutet das sog. Kennenlernen der Aussendinge, ihrer Eigenschaften, Wirkungen u. s. w.

Zunächst aber erscheint all unser Wohl und Wehe (das Auftauchen gemässer und nichtgemässer Empfindungen in unserer Ichsubstanz), d. i. die Integrität und Nicht-Integrität unseres Ichs abhängig von den Funktionen unseres eigenen Organismus; und zwar unser Wohl von dem ungehemmten, richtigen Funktionieren desselben. Ja, wir erfahren, dass selbst

alle unsere Orientierung nur bei solcher Integrität unseres Leibes möglich ist. Z. B. ist all unser Sich-Orientieren nur vermöge unserer Sinnesempfindungen möglich; diese aber tauchen nur bei Integrität der Sinnesorgane, der leitenden Nervenbahnen und der Zentralteile, also kurz, nur bei Integrität unseres leiblichen Organismus in unserem Ich auf. Ferner sehen wir, dass keine feste Grenze besteht zwischen den Vorgängen in unserem Leibe und solchen in den übrigen Aussendingen, indem unser Leib als ein Körper unter anderen Körpern erscheint und denselben Gesetzen unterworfen ist wie diese.

Kurz, all unser Wohl und Wehe, unsere gesamte jeweilige Integrität und Nichtintegrität, hat ihr Analogon, ihr Gegenstück, oder wie es im Leben fälschlich heisst, ihren „Grund" in der Integrität oder Nichtintegrität unseres Leibes. Wir wissen, dass der Leib mit seinen Organen und den Vorgängen in denselben blosse Erscheinung ist, dass es keinen ihm korrespondierenden an sich gibt. Somit kann natürlich, wie wir schon in § 27 genügend dargetan, dieser unser Leib nicht etwa „Grund" oder „Grundlage", sondern nur Erscheinung der Integrität resp. Nichtintegrität unseres Ichs sein. Oder genauer gesprochen: Der Leib ist Erscheinung desjenigen Verhältnisses der Dinge an sich zu unserem Ich, wovon dessen Integrität resp. Nichtintegrität abhängen. (Siehe § 27.)

Somit ist der eigene Leib, eben weil er Erscheinung unserer Integrität und Nichtintegrität ist, dadurch selbst ein Mittel zur Erhaltung dieser unserer Integrität. Und dies ist auf folgende Weise der Fall:

Wenn, wie wir gesehen, der Leib Erscheinung der gegenwärtigen Position des Ichs (zu den Dingen an sich) ist, so stellen natürlich auch die den Leib umgebenden Körper (und zwar deren Konstellation zu ihm) in gewissem Sinne die Erscheinung der kommenden Position des Ichs vor. Indem wir nun durch unser (mit unserem Wollen verbundenes) Eingreifen, wovon die Leibesaktion (die willkürliche Bewegung unserer Glieder) die Erscheinung ist, die Konstellation

der uns umgebenden Körper verändern, so müssen wir notwendig damit auch die kommenden (die uns bevorstehenden) Positionen unseres Ichs verändern. Denn die Veränderung der Konstellation der uns umgebenden Körper ist das Zeichen für die Veränderung unserer uns bevorstehenden Positionen.

Der nähere Sachverhalt ist hierbei folgender: Die den Leib umgebenden Körper stellen deshalb in gewissem Sinne die Erscheinung der kommenden Position des Ichs vor, weil sie unserer Erfahrung gemäss die bevorstehende Integrität resp. Nichtintegrität unseres Leibes vorherverkündigen; und damit auch die Integrität unseres Ichs selbst. Denn die Integrität des Leibes ist das Zeichen, die Erscheinung der Integrität des Ichs. Die uns umgebenden Körper und deren Stellung zu unserem Leibe (empirisch gesprochen: die von den uns umgebenden Körpern sich in unseren Leib fortpflanzenden Veränderungen) sind, obwohl sie blosse Zeichen vorstellen, doch eben An-zeichen, Vorherverkündiger des kommenden Verhältnisses unseres Ichs und damit der demselben bevorstehenden gemässen resp. nicht gemässen Affektionen. Und ebendeshalb werden sie, weil sie Vorherverkündiger der Affektionen, also ein diesen Vorhergehendes sind, vom gewöhnlichen unkritischen Bewusstsein fälschlich als ein sie Vorherbestimmendes, sie Verursachendes, d. i. als Grundlage unserer Empfindungen angesehen. — (Diese Zeichen bestimmen die kommenden Affektionen für uns vorher, d. h. zeigen sie uns an, bestimmen sie aber nicht an sich d. h. erzeugen sie nicht, sind kein Faktor ihres Zustandekommens.) — Die Begleiterscheinung, das Zeichen für die kommenden Positionen unseres Ichs wird hier fälschlich ebenso wie das Zeichen für die gegenwärtige Position als das Bestimmende, als die Grundlage desjenigen, dessen blosses Zeichen es ist, angenommen.

Wenn wir, wie wir des Weiteren oben sagten, durch unser mit unserem Wollen verbundenes Eingreifen, davon die Leibesaktion die Erscheinung ist, die Konstellation der uns umgebenden Körper verändern, so erhellt vor allem folgendes: Es muss uns hiernach offenbar möglich sein, gewissermassen in die Dinge an sich einzugreifen, so nämlich, dass wir ihr kommendes (uns bevorstehendes) Verhältnis zu unserem Ich, wenn auch in nur sehr beschränktem Masse, verändern können; dass wir somit die (infolge dieses Verhältnisses) in uns auftauchenden Empfindungen teilweise vorher mitbestimmen, uns teilweise auswählen können. Denn es ist nach dem Bisherigen einleuchtend: Könnten wir das Verhältnis unseres Ichs zu den Dingen an sich nicht irgendwie ändern und mit vorherbestimmen; — so könnten wir auch die uns drohenden Affektionen, weil sie von jenem Verhältnisse abhängen, absolut in keiner Weise ändern, ihr Auftauchen oder Nicht-Auftauchen in uns niemals fördern resp. verhindern. D. h. wir könnten den uns drohenden Gefahren nie und nimmer aus dem Wege gehen; die ganze Erkenntnis der Aussenwelt wäre wertlos und unnütz.

Dieses erwähnte, mit unserem Wollen verbundene Eingreifen wird sehr häufig einfach mit unserem „Willen“ identifiziert. „Die Erfahrung lehrt“, so heisst es gewöhnlich, „dass wir durch unseren blossen Willen ruhende Glieder unseres Leibes in Bewegung setzen.“ Allein, wie wir wissen, kann auch das Inbewegungsetzen unserer Glieder, inklusive die Erregung der motorischen Nerven, Muskel u. s. w., kurz die ganze Leibesaktion nichts anderes als Erscheinung einer Veränderung in der Position des Ichs sein* — welche Veränderung allerdings ihren Ausgangspunkt im Ich hat. Wir können also nur behaupten, dass der Willensakt dasjenige ist, welches die Veränderung in der Position des Ichs hervorruft, von welcher Veränderung die Leibesaktion die Erscheinung ist. Der Wille kann also nicht selbst die Leibesaktion hervorrufen, er kann möglicherweise nur dasjenige sein, was die Veränderung des Verhältnisses zwischen Ich und Dingen an sich erzeugt, von welcher Ver-

* Deshalb, weil der Leib und alle Vorgänge in ihm blosse Erscheinung dieser Position des Ichs zu den Dingen an sich ist. — Dass Willensakt und Leibesaktion in keinem Kausalverhältnisse stehen, hat zuerst Schopenhauer am glänzendsten ausgeführt im zweiten Buche seines Hauptwerkes.

hältnisänderung die Bewegung der Glieder (zunächst die von den Zentralteilen ausgehende Erregung der motorischen Nerven) die Erscheinung ist.

Anmerkung. Allein das, was uns als Wille, Willensakt, Streben bekannt ist, muss, streng genommen, nicht das diese Veränderung (der Position beider) Hervorrufende selbst sein. Auch er ist perzipierter Inhalt, also Objekt für uns, was auch Schopenhauer, der doch den Willen für das „Ding an sich" erklärt, zugeben muss. (Im zweiten Teile und zweiten Buche seines Hauptwerkes, dem Abschnitte „Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich.") Nur so weit der Wille perzipierter Inhalt ist, ist er uns direkt bekannt. Dieser perzipierte Inhalt als eine von uns empfundene Erschütterung unseres Ichs, als ein in uns Gesetztes, kann, wie oft erwähnt, nichts hervorrufen, nicht selbst tätig sein. Wohl aber kann der Willensakt ein von derjenigen Erschütterung unseres Ichs, welche jene Veränderung in der Position beider hervorruft, ideell Unabtrennbares und zugleich so Verwandtes sein, dass wir es mit einigem Fug und Recht gleichfalls „Wille" nennen können. Und dies ist auch höchst wahrscheinlich. Denn unser Ich geht, wie wir aus der alltäglichsten Erfahrung wissen, den nicht gemässen Affektionen aus dem Wege, flieht sie, geht den gemässen entgegen, kurz „greift ein" in Dinge an sich, ist „tätig", um gewisse Affektionen zu erlangen und um anderen zu entgehen. Solche Tätigkeit aber, solches Fliehen und Entgegengehen, um etwas zu erreichen oder zu vermeiden, ist eben das Spezifische dessen, was wir unter die Begriffe „Wille", „Streben" subsumieren.

Ob aber nun der von uns perzipierte Willensakt selbst das die Veränderung der Position Hervorrufende ist, selbst das ist, was also in die Dinge an sich (ihre Position zum Ich) eingreift oder auch wieder nur Erscheinung* des Eingreifens vorstellt — ist hier ohne Belang. Wir wissen nur, dass das Ich, sofern es will, sofern es willensaktiv ist, in die Dinge an sich eingreift, und dass die Leibesaktion nur die äussere, räumlich angeschaute Erscheinung dieses Eingreifens für uns vorstellt.

§ 29.

Dieses Eingreifen von Seite des Ichs in die Dinge an sich ist, wie wir gesehen, allein dasjenige, was dem Ich er-

* Allerdings unmittelbare Erscheinung des Eingreifens des Ichs, weil sie mit diesem Eingreifen selbst unmittelbar zusammenhängt.

möglicht, den bevorstehenden gemässen Affektionen gleichsam entgegen, den ihm drohenden nicht gemässen aus dem Wege gehen zu können. Dieses mit dem Willen, den Willensakten verbundene Eingreifen ist, wie die Erfahrung lehrt, zunächst im Wachen immerwährend notwendig. Alles Sich-Orientieren, alles mit willkürlichen Bewegungen verknüpfte Tun, also alle unsere Handlungen des ganzen Lebens sind im Grunde ein solches Eingreifen von Seite unseres Ichs und demgemäss etwas, das unser Ich, wenn es sich in seiner Integrität erhalten will, zu tun gezwungen ist. (Empirisch gesprochen: Ohne willkürliche Bewegungen könnten wir wie alle höher organisierten Tiere absolut nicht bestehen.) Wir wissen: Das Ich muss eingreifen, um den ihm allseitig drohenden nicht gemässen Positionen (und damit den davon abhängenden nicht gemässen Affektionen) vorher auszuweichen, d. h. es muss in Wahrheit so eingreifen, dass es nicht in solche ihm der Möglichkeit nach bevorstehende Positionen gerät, durch welche nicht gemässe Affektionen in ihm hervorgerufen werden. Dieses fortwährende Eingreifen, dieses fortwährende Fliehen der nicht gemässen und Aufsuchen der gemässen Positionen, die Tätigkeit, sich immer in den gemässen Positionen zu erhalten resp. immer nur in gemässe zu geraten, — das können wir am zutreffendsten mit dem Ausdrucke „Balancieren" bezeichnen. Denn empirisch genommen verstehen wir unter einem Balancieren unsererseits nichts anderes, als dass wir fortwährend so eingreifen, auf dass wir uns in einer bestimmten Lage, Stellung erhalten und zwar dadurch, dass wir dem stets drohenden Verdrängtwerden aus dieser unserer Lage beständig entgegenarbeiten mit Hilfe bestimmter Empfindungen, im allgemeinen mit Hilfe der Gleichgewichtsempfindungen unseres Körpers. Ja es ist einzusehen, dass alle empirische Balance, weil sie sich in Wahrheit zuletzt nicht auf die äusseren Körper, sondern auf die Dinge an sich bezieht, — ein Eingreifen in die Dinge an sich ist, um sich in gewollter Position zu ihnen weiter zu erhalten. Alle empirische Balance stellt also nur einen blossen Spezialfall des fortwährenden Balancierens des Ichs hin-

sichtlich seiner Positionen zu den Dingen an sich vor. Jede willkürliche Bewegung ist schon ein solcher Eingriff in die Dinge an sich, um sich in günstiger Position zu ihnen (wovon die Integrität des Leibes die Erscheinung ist) zu erhalten; — ein ebensolcher Eingriff wie alles sonstige Ausführen von komplizierteren (willkürlichen) Bewegungen, welche wir im gewöhnlichen Leben Balancieren oder Balance-halten nennen. Der Seiltänzer weicht eben auch nur den ihm allseitig drohenden nicht gemässen Positionen seines Ichs zu den Dingen an sich aus, von welchem Ausweichen das Einhalten des Schwerpunktes über dem Seile, wie wir wissen, nur die Erscheinung sein kann. Und sein Ausweichen geschieht gleichfalls nur auf bestimmte Empfindungen hin und zwar auf gewisse Gleichgewichtsempfindungen hin — die Gleichgewichtsstange dient ihm nur als Mikroskop gleichsam für die einfachen Gleichgewichtsempfindungen seines Körpers.

Ebenfalls auf solche Empfindungen hin (Wahrnehmung äusserer Körper, welche die Zeichen, Vorherverkündiger sind für gewisse dem Ich bevorstehende Positionen) greift das Ich jederzeit in die Dinge an sich ein, um sich in gewisser Position zu ihnen weiter zu erhalten. Ja wir sehen hiermit, dass diejenigen Komplexe von willkürlichen Bewegungen, welche wir im gewöhnlichen Leben ein Balancieren nennen, in Wahrheit nichts anderes sind als ein solches Eingreifen in die Dinge an sich, wie es überhaupt eine jede, wie immer geartete willkürliche Bewegung ist; — nur mit dem Unterschiede, dass im ersteren Falle das Ich solchen seiner Position allseitig drohenden Verschiebungen mehr ausgesetzt ist als im letzteren. Und von diesem Mehr-Ausgesetztsein und dem Überwinden resp. glücklichem Ausweichen vor den drohenden Verschiebungen seiner Position ist das empirische Balancieren, das Gleichgewichthalten (beim Seiltanzen, Reiten, Radfahren, Eislaufen u. s. w., ja selbst beim Gehen und Stehen, das ebenso erst gelernt werden muss) nur die Erscheinung.

Aber das Wesentliche dieses Balancierens findet bei einer jeden willkürlichen Bewegung unseres Körpers statt; bei der einfachsten wie bei der kompliziertesten ist es

ein Eingreifen in die Dinge an sich und bezieht sich in Wahrheit nur auf das Verhältnis des Ichs zu den Dingen an sich, nicht aber auf Verhältnisse des Körpers (Organismus) zu anderen Körpern.

Anmerkung. Bei äusseren Körpern kann man wohl von Gleichgewichtslagen, aber nicht von einem Balancieren sprechen. Wenn ich z. B. einen Stock am Finger balanciere, so balanciert streng genommen nicht er auf mir, sondern ich mit ihm, d. h. ich suche (um bestimmte Affektionen zu erhalten, d. i. den Wahrnehmungskomplex des Stehens des Stockes auf meinem Finger) so einzugreifen, dass ich immer bestimmte Affektionen erhalte, die nur durch eben dieses bestimmte Eingreifen zu erhalten sind. Und hierbei balanciere ich allerdings nicht direkt, um meine Integrität zu sichern, aber um sie zu erhöhen, nämlich mein Kraftgefühl im Gelingen des Gewollten zu stärken, die Freude zu haben, anderen meine Geschicklichkeit zeigen zu können, oder auch nur, um wirklich meine Nicht-Integrität, z. B. die Langeweile zu verscheuchen.

Genau nun so wie die willkürlichen sind auch die unwillkürlichen Bewegungen unseres Leibesorganismus als ein solches Ausweichen, Zurückweichen vor nicht gemässen Positionen anzusprechen. Und zwar ebenfalls als ein Ausweichen auf bestimmte Empfindungen hin. Sie sind demgemäss gleicher Weise Erscheinung eines solchen Balancierens — indem sie ebenfalls zur Erscheinung bringen, wie das Ich auf gewisse Empfindungen hin sein Eingreifen in die Dinge an sich behufs Weitererhaltung seiner Integrität modifiziert resp. einrichtet, reguliert.

Anmerkung. Der Atmungsprozess ist das beste Beispiel für das Balancehalten unseres Ichs, sofern solches auch bei unwillkürlichen Bewegungen des Leibes (welche zweckmässig sind für dessen Erhaltung) statthat; — weil die Atmung nur teilweise willkürlich ist, also eine Art Mittelstellung zwischen willkürlichen und unwillkürlichen Bewegungen einnimmt. Hier erfolgt ebenfalls ein Eingreifen unseres Ichs auf Empfindungen (d. i. hier die Atemnot) hin. Aber hier brauchen wir nicht erst zu lernen, wie wir eingreifen sollen, weil diese Empfindung (Unlust der Atemnot) nicht indifferent ist wie die Sinnesempfindung. Das Ich ist in eine solche nicht gemässe Position geraten, wovon die Unlustempfindung in ihm die Folge ist; die Position wird immer ungemässer, ungünstiger,

die Unlustempfindung immer grösser. Ist nun seine Position im übrigen intakt (wovon die Integrität des Leibes und günstige Umgebung desselben, atmosphärische Luft u. s. w. die Erscheinung sind — zwischen dem Leib und seiner Umgebung besteht keine feste Grenze, wir müssen also auch die ihn unmittelbar umgebende Luft wie die in ihm befindliche mit zur Erscheinung der Integrität rechnen), so kann es sich, wie wir wissen, durch blosses Eingreifen, davon die Atmungstätigkeit die Erscheinung ist, gleichsam aus dieser nicht gemässen Position herausarbeiten, recte: von nun ab wieder zu gemässen kommen. Durch blosses Eingreifen (in die Dinge an sich) arbeitet das Ich solchem Geraten in nicht gemässe Positionen und zwar in solche, die ihm immerfort drohen, wirksam entgegen. Das auf die blosse Unlustempfindung der (wenn auch nur beginnenden) Atemnot hin erfolgende Eingreifen verscheucht die nicht gemässe Position — ebenso wie unser bei den rein willkürlichen Bewegungen auf indifferente Sinnesempfindungen hin erfolgende Eingreifen es tut.

In beiden Fällen muss also das Ich in der Lage sein, durch blosses Eingreifen den ihm drohenden ungünstigen Positionen zu entgehen. Hier (bei der willkürlichen Bewegung) ist die Wahrnehmung der Aussendinge, dort (bei den unwillkürlichen, am deutlichsten bei den Reflexbewegungen) ist die Unlustempfindung das betreffende Zeichen, die Anzeige für das Ich, den bevorstehenden Positionen aus dem Wege zu gehen. Auf diese blosse Anzeige hin, die es erhält, weicht es aus, d. h. greift ein in die Dinge an sich — welches Eingreifen mit dem wirklichen Ausweichen zusammenfällt. D. h. dem Ich, welches ausweichen will und zu diesem Behufe eingreift, gelingt das Ausweichen. Und dies ist überaus charakteristisch. Dieses Eingreifen, welches das Ausweichen zum Ziele hat, gelingt nämlich nicht immer, sondern nur bei intaktem Organismus, d. i. in Wahrheit bei jener gemässen Position, von welcher der intakte, flott funktionierende Organismus die Erscheinung ist. Z. B. bei Lähmungen gelingen die willkürlichen Bewegungen nur unvollkommen oder

gar nicht, bei zugeschnürter Kehle hilft kein Ringen nach Atem, in sauerstoffloser Luft hilft alles Atemholen nichts. Wir müssen uns den Sachverhalt folgendermassen vorstellen: Gegen jede schlechte Position, in die das Ich gerät, wehrt es sich, greift ein, um sie los zu werden, aber nicht immer hilft das Sich-Wehren. Wir müssen annehmen, dass dort, wo es hilft, die Position des Ichs schon eine so günstige ist, dass das sozusagen natürliche Reagieren des Ichs darauf (das Sich-Wehren dagegen) schon das Ausweichen vor den drohenden ungünstigen Positionen zur Folge hat. Diese so günstige Position erscheint als intakter Organismus und alles Reagieren des Ich zielt darauf, diese Position zu erhalten. Es ist eine Balance des Ichs, sich darin zu erhalten, welche auch, wie wir gesehen haben, als empirische Balance erscheint, sobald das Sich-Erhalten in dieser Position prekärer, schwerer wird — von diesem Sich-Erhalten in solcher bedrohlicher Position ist dann die empirische Balance die Erscheinung; das fortwährende, sichtbare Wanken und Schwanken, das trotzdem fortwährende Überwinden dieses Schwankens, das Einhalten des Gleichgewichtes, der Kampf um die Erhaltung in diesem.

Um alles kurz zusammenzufassen: Die Funktionen unseres Organismus sind die Erscheinung der Balance unseres Ichs, d. i. eines Balancierens desselben in seiner Position zu den es affizierenden Dingen an sich und zwar hinsichtlich der von diesen zu erhaltenden Affektionen. Der Organismus wie die ihn umgebende Körperwelt, von der er durch keine feste Grenze geschieden und inmitten welcher er als Zentrum erscheint, ist blosses Balancebild, d. h. ein Orientierungsmittel für das Ich behufs Erhaltung seiner Balance, d. i. behufs Erhaltung der Integrität des Ichs in Bezug auf Wohl und Wehe.

§ 30.

Den von uns soeben dargelegten Sachverhalt hat von allen Philosophen Herbart am bestimmtesten konzipiert.

Seine Lehre von „den Selbsterhaltungen der Seele“ recte: des Ichs gegen die „Realen“, d. i. die realen Wesen an sich, von deren „Zusammentreffen“ — (welches Zusammentreffen wie die zusammentreffenden Wesen selbst, also: die Position von Ich und Dingen an sich zu einander uns auf keine Weise direkt bekannt sind) — die einzelnen Empfindungen des Ichs abhängen; — diese seine Lehre stimmt in den wesentlichsten Grundzügen am meisten mit unseren Ausführungen überein. „Die Seele“ (recte: das Ich) erkennt nach ihm nicht die Realen, mit denen sie „zusammentrifft“, d. i. die Dinge an sich, sie wird nur „in verschiedene Relationen gegen sie verwickelt“, d. i. gerät in verschiedene Positionen zu ihnen und ihr „bleibt das Eigentümliche der einzelnen Selbsterhaltungen“ ihrer, d. h. ihr bleiben nur die jeweiligen aus diesen Relationen (Positionen) resultierenden Affektionen, d. i. ihre Empfindungen.

Herbart sagt: „Die verschiedenen Empfindungen des Menschen sind nichts anderes als die verschiedenen Selbsterhaltungen der Seele, die sich selbst nicht sieht und nichts davon weiss, dass sie in allen ihren Empfindungen sich selbst gleich ist, und vollends nichts davon, dass diese ihre Zustände abhängen vom Geschehen in zusammentreffenden Wesen ausser ihr, deren eigene Selbsterhaltungen (also auch deren eigenes Wesen, fügen wir hinzu) ihr auf keine Weise bekannt werden können.“ (Herbart, Metaphysik § 236.)

Die Wahrheit also, dass das Ich seiner „Selbsterhaltung“, d. i. Erhaltung seiner Integrität wegen im Kampfe gleichsam mit den Dingen an sich steht, weil von den verschiedenen Relationen seiner zu den Dingen an sich, von dem verschiedenen Zusammentreffen mit ihnen, seine Affektionen, sein Wohl und Wehe abhängt — sowie, dass unsere Relationen zu den Dingen an sich wie diese uns selbst direkt unbekannt sind, das alles hat Herbart vollkommen richtig erfasst und eingesehen. Es fehlt nur noch die Einsicht der daraus doch unmittelbar sich ergebenden Tatsache, dass der Leib die Erscheinung der jeweiligen Relation (Position) des Ichs zu den Dingen an sich vorstellt. Diese Wahrheit finden wir wieder

bei Schopenhauer konzipiert, so unklar und unpräzise dieser Denker sie auch ausdrückt. Sie lässt sich, wenn vielleicht auch nur als eine Art Ahnung des wahren Sachverhaltes erkennen in seinem Satze: „Der Leib ist der Wille räumlich angeschaut“, insofern er das Ich geradezu als „Wille“, „Wille zum Leben“ bezeichnet. — Schopenhauers „Wille“ ist Fichtes „Ich“, aber als an sich wollendes bestimmt, jedoch einfach (wer weiss nicht warum?) bloss „Wille“ genannt. — Unser Leib ist tatsächlich nichts anderes, als die Position, die Balance des Ichs räumlich angeschaut, d. h. ist die Erscheinung dieser Position, und zwar des wollenden Ichs, des günstige Positionen, weil seine Integrität wollenden. Aber das Ich selbst räumlich angeschaut, die Erscheinung des Ichs selbst ist der Leib nicht. Vielmehr ist er zunächst wie die übrigen Körper der Aussenwelt Erscheinung der Dinge an sich, allerdings zugleich auch Erscheinung eines gewissen Beherrschtwerdens dieser Dinge an sich (resp. eines Teiles derselben) von Seite des Ichs. Denn das Balancieren ist ja ein Eingreifen in die Dinge an sich, also gewissermassen ein Kampf mit denselben, sich ihnen gegenüber in bestimmter Position zu erhalten, somit teilweise eine Art Herrschaft über sie in Bezug auf die Position zu ihnen auszuüben. Es ist dies eigentlich nur ein relativ geringes Sich-Losmachen von der absoluten Abhängigkeit von den Dingen an sich. Die Beschädigung des Organismus ist eine Art Wanken, eine Abnahme, der Tod das Aufhören dieses Beherrschens. — Und dieses Beherrschen ist nur bei derjenigen günstigen Position möglich, von welcher der gesunde, intakte Leib die Erscheinung ist. Darum kann man auch in gewissem Sinne sagen, dass der Leib die Erscheinung dieser relativen Herrschaft sei.

Anmerkung. Wie wir aus § 29 wissen, ist der Organismus die Erscheinung derjenigen Position des Ichs, nach welcher es durch blosses Sich-Wehren den unmittelbar drohenden ungünstigen Positionen, sowie auch den nicht unmittelbar bevorstehenden teilweise ausweichen, sie in vielen Fällen vermeiden kann. Ersteren weicht das Ich durch die unwillkürlichen, letzteren durch die willkürlichen (durch die Sinnesempfindungen vermittelten) Bewegungen aus. D. h. in Wahrheit sind diese Bewegungen nur die Erscheinung dieses Ausweichens. — Wie

die Erfahrung lehrt, ist es möglich, dass trotzdem das Ich noch die erwähnte Position (nach der es durch blosses Sich-Wehren ausweicht), davon die Grundkonstitution des Leibes die Erscheinung ist, in der Hauptsache inne hat, es sich doch in sehr schlechten Verhältnissen befinde. Empirisch gesprochen: Es gibt minder gefährliche und doch zugleich sehr qualvolle Zustände, Krankheiten; wie es auch umgekehrt gefährliche, aber minder schmerzliche, ja nicht selten ganz schmerzlose Verhältnisse für uns gibt. D. h. in Wahrheit auch bei grosser Erschütterung und Gefährdung der erwähnten Position (z. B. schlechtem objektivem Befund) ist ein im übrigen günstiges Verhältnis zu den Dingen an sich (guter subjektiver Befund) möglich. Der Leib ist also im gewissen Sinne auch Erscheinung der Qualität (sozusagen) der Positionen des Ichs, wenngleich er zunächst Erscheinung der eben erwähnten Art der Position, welche wir deren Quantität oder Intensität (sit venia verbis!) symbolisch nennen könnten, vorstellt.

Der oben erwähnte Fehler kehrt bei Schopenhauer sehr häufig wieder. Z. B. ist nach ihm „das Gehirn der Wille zu erkennen, räumlich angeschaut". Wie sich aber aus unseren Resultaten von selbst ergibt, ist das Gehirn nur die Erscheinung derjenigen Position, Balance des Ichs, vermöge deren es erkennt, d. h. sich nach den von den Dingen an sich erhaltenen Affektionen orientiert; aus diesen Affektionen, Empfindungskomplexen sich das Bild seiner Balance aufbaut und konstruiert; welches Balancebild (Anschauung und Vorstellung der Aussenwelt) nur sein Orientierungsbehelf zur Einhaltung und Weitererhaltung dieser seiner Balance ist. — Geradezu läppisch muss aber der Satz, die reale Welt sei „Gehirnfunktion", erscheinen bei einem Denker, der den Leib und damit auch das Gehirn für blosse Erscheinung erklärt. Was nur Erscheinung ist, also als solches nicht existiert, kann auch als solches nichts bewirken, keine Funktion ausüben. Wenn ich einfach für mich anschaue, vorstelle, denke und niemand mich (die Erscheinung meiner Position, meinen Leib, inklusive mein Gehirn) wahrnimmt, so ist mein Gehirn, weil blosse Erscheinung, Wahrnehmung und nun niemandes Wahrnehmung als solches gar nicht vorhanden (was auch Schopenhauer zugibt), — von ihm kann also auch nichts bewirkt werden. Nein, die reale Welt, weil Wahrnehmungskomplex (wie alles

Empfinden, Wahrnehmen, Denken) ist Funktion des Ichs, aufgehobenes Moment in ihm; allerdings erst ermöglicht, hervorgerufen durch eine bestimmte Position des Ichs, von welcher Position nun der Leib, näher das Gehirn und die mit ihm durch die Nerven leitend verbundenen Sinnesorgane die blosse Erscheinung sind.

Die Wahrheit, dass der Organismus wie die gesamte Körperwelt ein Orientierungsmittel für unser Ich zur Erhaltung seiner Integrität vorstellt — das wissen wir alle von Haus aus, darüber braucht uns nicht erst die Philosophie zu belehren. Was aber die Philosophie zu tun hat, ist eben, dieses unser Wissen ganz unverfälscht aus der unmittelbaren Perzeption in unsere Reflexion hinüberzuleiten und alle bei der Interpretation unserer unmittelbarsten Erfahrungen sich einschleichenden Fehler gründlich zu entfernen. Denn auch nur dies eben erwähnte Wissen haben wir, nur das perzipieren wir unmittelbar, — nichts mehr. Wer z. B. (wie wir es auch alle von Haus aus tun) die Integrität des Organismus für die „Grundlage" der Integrität des Ichs ansieht, bei dem hat sich, wie schon § 28 dargetan, eine Verwechslung in der Reflexion eingeschlichen, nämlich die Identifizierung des vorher Anzeigenden mit dem Verursachenden. Beide, das vorher Anzeigende und das Verursachende sind nämlich ein Vorhergehendes. Der Fehlschluss: *post hoc, ergo propter hoc*, nistet sich also so früh als möglich bei uns ein und je früher er es tut, desto schwerer wird es uns, ihn loszuwerden. In diesem Fehlschlusse, in dieser Verwechslung werden wir noch bestärkt durch den Umstand, dass wir durch beliebiges Einwirken auf unseren Organismus beliebige Empfindungen in unserem Ich hervorrufen können. So erscheinen die Vorgänge im Organismus, d. h. die physischen Vorgänge als der Grund, als die Grundlage der psychischen. Allerdings ist die Erhaltung des Organismus Mittel zur Erhaltung der Integrität des Ichs; allerdings können wir durch Einwirken auf unseren Organismus (Reiben, Stossen, Wärmen, Laufen) die verschiedenartigsten Zustände des Ichs beliebig hervorrufen. Aber diese Einwirkungen auf den Organismus sind selbst

nichts weiter als Erscheinungen von bestimmten Einwirkungen unseres Ichs auf die Dinge an sich und umgekehrt, von Änderungen also in der Position beider; welche Einwirkungen, Änderungen uns wie das, worauf sie sich beziehen (d. i. Ich und Dinge an sich) in keiner direkten Anschauung gegeben sind. So wie der Organismus und die ihn umgebenden Körper blosse Erscheinungen sind, so sind auch alle Einwirkungen auf den Organismus (von Seite der Körper auf ihn wie umgekehrt von ihm auf diese) blosse Erscheinungen; allerdings Erscheinungen von Einwirkungen, aber nur von Einwirkungen des Ichs auf die Dinge an sich und umgekehrt.

Die Ausdrücke Affiziertwerden, Position, Balance u. s. w. sind wir aber, wie sich aus dem Bisherigen ergibt, in dem dargelegten Sinne vollinhaltlich berechtigt, zu gebrauchen, weil diese Begriffe selbst nur in Bezug auf das Ich und die Dinge an sich Geltung haben. Sie sind aus blossen Zuständen des Ichs abstrahiert, worin dasselbe seine Abhängigkeit von Dingen, die an sich selbst bestehen (wenn auch diese Dinge nicht selbst) perzipiert; nur in der Reflexion über sie werden diese Zustände fälschlich infolge der dargelegten Verwechslung als von dem Organismus und der Körperwelt herrührend gedacht.

Diese Begriffe sind eben nur der Ausdruck, die Bezeichnung von Tatsachen, und zwar von Zuständen des Ichs, die seine Abhängigkeit von den Dingen an sich dokumentieren und die gegenseitige Einflussnahme beider aufeinander, ohne jedoch das Wesen dieser Einflussnahme, dieses Zustandekommens der betreffenden Zustände auch nur im mindesten direkt zu bestimmen. So wie auch die Ausdrücke für den jeweiligen Effekt solcher Einflussnahme, d. i. für die Empfindungen, Wahrnehmungen, Schmerz u. s. w. uns ihrer Tatsache und Wahrheit, ja diese überdies uns ihrem Inhalte nach direkt bekannt sind, ohne dass wir freilich das Wesen dieses ihres Zustandekommens näher begreifen; weil uns eben die Wesen, wodurch sie zustande kommen, ihrem wahren Ansich nach unbekannt bleiben.

Die richtige Einhaltung der Balance ist, wie wir wissen, mit Lustgefühlen, mit der Annehmlichkeit des Kraftgefühles, mit der Freude des Gelingens des Gewollten, den gemässen Vitalempfindungen verbunden. Je erhöhter, je komplizierter die Balance wird, und die Erhaltung derselben gelingt, was in jeder mit dem Gefühle der Kraft und Lust verbundenen Tätigkeit und Arbeit, dem Spiele, dem Sport, ja nicht selten selbst im Kampfe der Fall ist, desto mehr steigt die Annehmlichkeit des Lebensgefühles. Darum heisst auch im alltäglichen Sprachgebrauche ein Leben, das sich als ein solches erhöhtes und demnach an günstigen Affektionen reiches Balancieren darstellt, erst ein rechtes „Leben“. Eine jede solche Erhöhung der Balance ist gleichsam eine Balance in der Balance des Lebens, vergleichbar der Bühne auf der Bühne im „Hamlet“.

Anmerkung. Wie wir also gewissermassen einer Balance in der Balance begegnen, so gibt es auch Balancebilder in dem Balancebilde der anschaulichen Welt und zwar nicht bloss künstliche, sondern auch natürliche. Das interessanteste und deshalb auch am leichtesten misszudeutende der letzteren ist das Netzhautbild des menschlich-tierischen Auges. Dieses Netzhautbild ist nach dem Bisherigen selbstverständlich keineswegs das Balancebild selbst, welches das Ich erhält, sondern nur Abbild desselben — ein Bild dieses Balancebildes; welches Bild ja auch nicht für das betreffende Ich selbst, sondern nur für ein fremdes Ich (welches die Erscheinung der Position des ersteren Ichs genauer betrachtet) dasteht. „Das Netzhautbild ist (wie nicht nachdrücklich genug betont werden kann) doch keineswegs mit unserem Gesichtsbilde identisch. Das Bewusstsein oder die Seele schaut nicht (wie man sich den Vorgang oft allzu naiv vorgestellt hat) das Netzhautbild an, wie ein aufrecht hinter der Retina (Netzhaut) stehender Beobachter. Bilder auf der Retina sind überhaupt nur für denjenigen vorhanden, der die Netzhaut eines fremden Auges sieht. Der Raum der wirklich gesehenen Welt und der Raum des Netzhautbildchens sind nicht identisch.“ (Jodl, Psychologie 5. Kap. § 135.) Natürlich, der Raum,

der von einem Ich als Raum der wirklich gesehenen Welt wahrgenommen wird, ist Momentenkomplex dieses Ichs (§ 21), welcher von der Fläche, dem Raume, den das Netzhautbildchen einnimmt, gänzlich verschieden ist. Denn der Raum der von einem Ich gesehenen Aussenwelt ist Moment dieses Ichs, der Raum des Netzhautbildchens aber (da ja das Netzhautbild nur für den fremden Beobachter dasteht), Moment eines fremden Ichs; welches Moment nur einen kleinen Teil des Momentenkomplexes der von diesem fremden Ich wahrgenommenen Welt und ihres Raumes bildet.

Dem unkritischen Bewusstsein scheint das Netzhautbild ein empirischer Beweis dafür zu sein, dass die Dinge, die es abbildet, Dinge an sich selbst sind. Das Netzhautbild ist aber, wie sich aus unseren Resultaten von selbst ergibt, nur die Erscheinung eines Teiles derjenigen Position, Balance des Ichs, vermöge deren das Ich ein Bild seiner ganzen Balance, sein Balancebild erst erhält. Es ist Erscheinung eines Teiles derjenigen Position, (symbolisch sagen wir:) desjenigen Apparates, vermöge dessen das Ich sich sein Balancebild aus Affektionen aufbaut. Die Erscheinung dieses ganzen Apparates ist der Organismus, näher Gehirn, Nerven und Sinneswerkzeuge; und ein Teil der Erscheinung dieses ganzen Apparates ist eben auch das Netzhautbild. (Es findet sich im Sinnesapparat des Auges vor.)

Da also der Organismus als Apparat der Aufnahme des Balancebildes erscheint (Erscheinung dieses Apparates ist), so muss die Erscheinung der Aufnahme des Balancebildes selbst (Gehirn, Sinneswerkzeuge, darunter das Netzhautbild) dieselben Gesetze befolgen wie die Erscheinung des ganzen Apparates, der ganzen Position (d. i. wie der Organismus) — durch welche Position diese Aufnahme zustande kommt. Netzhautbild und Organismus müssen daher dieselben Gesetze befolgen, *ejusdem generis* sein. Ebenso müssen nun auch Organismus und Körperwelt dieselben Gesetze befolgen, da ersterer selbst einen Teil dieses ganzen Balancebildes (Körperwelt) vorstellt.

Daraus folgt aber, dass das im Organismus erscheinende Bild der Aussenwelt (das Netzhautbild) kein Bild an sich existierender Dinge vorstellt. Denn eben, weil der Organismus nur die Erscheinung des Apparates zur Aufnahme des Balancebildes darstellt, ist also auch (und dies ist der Kernpunkt der Sache!) die Aufnahme dieses Balancebildes von Seite des Organismus (zu welcher Aufnahme eben auch das Netzhautbild gehört) nur Erscheinung der wirklichen Aufnahme des Balancebildes von Seite des Ichs; weshalb diese Erscheinung der Aufnahme nur mit der Erscheinung des Aufgenommenen (mit der Erscheinung der Balance, d. i. mit dem Organismus inmitten der Körperwelt), nicht aber mit dem Aufgenommenen selbst (mit der Balance selbst und damit zugleich mit dem Ich und den Dingen an sich) *ejusdem generis* sein, dieselben Gesetze befolgen kann.

§ 31.

Die reale Welt ist, wie des öfteren gezeigt, Orientierungsbild für das Ich in Bezug auf die ihm vonseiten der Dinge an sich drohenden Affektionen, Veränderungen. Wir kennen die uns drohenden, bevorstehenden Positionen, und damit die aus denselben sich für uns ergebenden Affektionen nicht direkt, weil das Wesen der Dinge an sich (und unserer Position zu denselben) unserer Erkenntnis verschlossen ist. Wir kennen unsere Position und die uns bevorstehenden Empfindungen nur indirekt, nämlich aus unserem Balancebilde. Gleichwie ein Balance haltender Seilkünstler auch nicht seine Balance als solche an sich kennt, sondern nur aus blossen indirekten Daten, Druck- und Gleichgewichtsempfindungen, auf sie und ihre fortwährend wechselnden kleinen Verschiebungen schliesst und dieselben hiernach reguliert. Ob sich der Schwerpunkt seines Körpers genau über seinem Seile befindet, das weiss er nicht direkt (durch unmittelbare Wahrnehmung), wohl aber aus den Schwankungen und Verschiebungen in der Schwere der Stange in der einen oder der andern Richtung. So geht es auch uns jeden Augen-

blick in unserem Leben, in unserer tatsächlichen Position; von dem Wechsel derselben und den uns bevorstehenden Affektionen wissen wir direkt nichts, wir haben nur die jeweiligen, schon erfolgenden Affektionen. Aber aus diesen konstruieren wir uns ein Bild, das uns indirekt über das uns Bevorstehende belehrt, und wie wir uns, je nachdem wir es erreichen oder ihm entgehen wollen, zu benehmen haben. — Freilich ist unsere Stellungnahme behufs Erreichung oder Abwehr der unsere Integrität betreffenden (uns der Möglichkeit nach bevorstehenden) Affektionen eine ziemlich beschränkte.

In solchem Lichte verliert auch der Idealismus (Phänomenalismus) seine ganze Paradoxie. Es ist einleuchtend, dass ein blosses Balancebild nur für solche Wesen Sinn und Geltung hat, welche sich in der Lage (Notlage) befinden, Balance halten zu müssen behufs Erhaltung ihrer Integrität. Wer begriffen hat, dass die reale Aussenwelt unser Balancebild ist, dem muss es auch selbstverständlich erscheinen, dass sie keine Kopie an sich bestehender Realitäten sein kann. Denn ein Balancebild gibt uns nicht die Dinge wieder, in Bezug auf die wir Balance zu halten haben — sonst wäre es einfach Kopie derselben — sondern gibt nur indirekte Data von ihnen, welche nur für unser Balancieren auf ihnen Realität, Wert, Sinn und Bedeutung haben. (Das Balancebild des Seilkünstlers, d. i. die Druck- und Gleichgewichtsempfindungen, ist auch inkongruent mit den Dingen, in Bezug auf welche er vom empirischen Standpunkte Balance zu halten scheint.) Dass alle Menschen, ja alle lebenden Wesen, dasselbe Balancebild erfahren und sich nach ihm orientieren müssen, zeigt höchstens, dass sie sich alle den Dingen an sich gegenüber in ähnlicher, wesentlich gleicher Position, Notlage befinden. Denn so wenig daraus folgt, dass, weil die meisten lebenden Wesen unter ähnlichen Umständen Licht oder Finsternis, Wärme oder Kälte empfinden, deshalb die Dinge selbst, von denen diese Empfindungen herrühren, licht oder finster, warm oder kalt sind; ebensowenig folgt aus dem Umstande, dass weil alle so ziemlich

dasselbe Balancebild nötig haben zur Erhaltung ihrer Balance, deshalb die an sich bestehenden Dinge, in Bezug auf welche diese Balance zu halten ist, selbst diesem Balancebilde ähnlich seien.

Und so beweist auch die Tatsache, dass uns unsere verschiedenen Sinne dieselbe Aussenwelt anzeigen, nichts weiter, als dass wir das Balancebild, welches für uns vonnöten ist, auf verschiedene Weisen, aus qualitativ verschiedenen Daten, erhalten und aufbauen. (Die einzelnen Sinnesapparate sind nur Erscheinungen verschiedener, ideeller Teile des ganzen Apparates zur Aufnahme des Balancebildes, d. i. ideeller Teile jener Position, von welcher der ganze Organismus die Erscheinung ist.)

Dem naiven Menschensinne erscheint es (und dies ist vielleicht der stärkste Grund für seine Auflehnung gegen die phänomenalistische Weltansicht) dass mit der Herabsetzung der Objekte der Aussenwelt zu blossen Erscheinungen an sich bestehender Dinge, diese Objekte der Aussenwelt notwendig als etwas Unwahres hingestellt würden. Ein Unwahres wären sie aber nur dann, wenn unser Intellekt ein Mittel zur Erkenntnis des Wesens der Dinge und nicht ein blosser Notbehelf, ein blosses Orientierungsmittel über die der Integrität des Ichs drohenden Affektionen wäre. Unser Intellekt, unsere Erkenntnis, ist nicht Erkenntnis schlechthin, sondern eine solche, welche sich nur auf Data behufs der dem Ich bevorstehenden Zustände bezieht. Unsere Erkenntnis steht vollständig im Dienste der Balancehaltung und bezieht sich nur auf Zustände des Ichs und seine Balance, auf das für dieses Ich nötige Balancebild. Andere von unserem Ich wesentlich verschiedene Ichsubstanzen würden andere Affektionen, andere Positionen, eine andere Balance in Bezug auf die Dinge an sich und damit auch ein anderes Balancebild als wir erhalten und nötig haben.* Für diese wäre also unser Balancebild, unsere

* Mit anderen Worten: sie würden in einer anderen Welt (Aussenwelt) leben.

reale Welt, ein Unwahres. Für uns aber ist dieselbe kein Unwahres. Sie ist ja wirklich ein richtiges, in diesem Sinne wahres Balancebild; d. h. wir können uns wirklich nach demselben behufs der uns bevorstehenden Affektionen orientieren. Es ist für unser Leben, unsere Position *condicio sine qua non*. Es ist wirklich für unsere Balance geschaffen, es ist ein wirklich gutes (wenn auch lange nicht vollkommenes) Werkzeug unserer Balancehaltung. Aber eben, weil es nur für unsere Balance in Bezug auf die Dinge an sich geschaffen ist, ist von selbst einzusehen, dass es kein Werkzeug zur Erkenntnis des Wesens dieser an sich bestehenden Dinge ist.

Später freilich, wenn der Intellekt, wie dies Schopenhauer so schön beschreibt, „frei“ wird, „aus dem Dienste des Willens tritt“, d. h. aus dem Dienste der Balancehaltung, geht eine kleine Änderung vor sich. Dies ist eben dann der Fall, wenn das Ich seine eigenen Zustände oder das Balancebild und seine Details nicht mehr so erforscht, dass das letzte treibende Motiv dieser Forschung die Integrität seines (oder anderer) Ichs, sondern die Erkenntnis des Balancebildes um seiner selbst willen betrifft. Dieses Erkennensuchen desselben ist die reine, von keinem praktischen Ziele getriebene Naturwissenschaft. Als solche ist sie aber schon der Philosophie nahe verwandt. „Die Physik stösst mit ihren Problemen hart an die der Metaphysik.“ (Schopenhauer.) Natürlich, die Untersuchungen über das Balancebild kommen den Untersuchungen über die ganze Balance überhaupt (über das Wesen der Balance) sehr nahe. Die Philosophie ist nämlich die Untersuchung über das Wesen der ganzen Balance, das was sie hält und worauf sie sich bezieht mit einbegriffen.

Hier verstehen wir am besten den Grund des Missverständnisses derjenigen, welche die Philosophie mit der blossen Naturwissenschaft identifizieren wollen. Der Naturalist, Sensualist u. s. w. sieht das Balancebild als das allein wahrhaft Wirkliche, als das Wirkliche in seiner Wahrheit und Totalität an. Er vergisst dabei, dass es nur Balance-bild ist. Er beruft sich immerfort darauf, dass die Natur

nicht lügt. Freilich die Natur ist das Balancebild selbst und dieses lügt nicht. Es ist, wie wir sagten, wirklich ein gutes, richtiges Balancebild. Die Philosophie weiss demnach ebensogut wie die Naturwissenschaften, dass die Natur nicht lügt. Aber sie weiss auch, dass die Aussagen der Natur nicht absolute Wahrheiten, sondern Wahrheiten für unsere Balancehaltung, blosse Data für diese sind; weil unser Intellekt, unser Erkenntnisapparat nur zur Balancehaltung (für diese unsere Notlage) geschaffen ist und nicht zur absoluten Erkenntnis der Dinge und ihres wahren Wesens an sich. Die Natur würde uns nur in dem Falle belügen, täuschen, wenn sie uns sagen würde, dass die Dinge, die sie uns vor Augen bringt, Dinge an sich selbst sind. Das sagt sie aber nicht. Sie gibt sich rein ohne jede Zutat als das, was sie ist, als Balancebild, das wir brauchen. An uns liegt der Fehler, wenn wir sie falsch interpretieren und als mehr ansehen als sie wirklich ist und sie sich wirklich gibt. „Wir verstehen die Sprache der Natur (sc: in der Reflexion über sie) nicht, weil sie zu einfach ist.“ (Schopenhauer.)

Natürlich musste sich auch in der Philosophie der Menschengeist erst darauf besinnen, dass unser Intellekt bloss zur Balancehaltung geschaffen, dass die reale Welt bloss unser Balancebild ist; welches Balancebild demnach bloss für Balance haltende Wesen Geltung und Wahrheit hat; so ähnlich, wie Farben, Licht, Wärme, Kälte u. s. w. nur in Hinsicht auf Wesen Wahrheit haben, welche dieser Affektionen fähig sind. Ebenso gilt auch das Balancebild der realen Welt nur für Wesen, welche überhaupt solcher Affektionen (vonseiten der Dinge an sich) wie wir sie haben, fähig und ihnen ausgesetzt sind (infolge einer ähnlichen Position zu den Dingen an sich).

Ein treffliches, obzwar den wahren Sachverhalt nur im allgemeinen markierendes Wort erinnere ich mich einmal von Alfred Königsberg gelesen zu haben bei Wiedergabe der Schopenhauerschen Grundlehren: „Unser Intellekt ist nicht dazu geschaffen, Berge zu durchbohren, in das Innere, in das Wesen der Welt zu sehen; er ist ein blosses Schwert,

sich im Daseinskampfe durchzuhauen.“ Dieser hiermit angedeutete Sachverhalt ist im vorhergehenden von uns näher dargelegt, bestimmt determiniert und eingehend begründet worden; sowie auch andere Auffassungen Schopenhauers durch unsere Darstellungen auf ihren wahren Sinn, auf den Wahrheitskern, den sie enthalten, zurückgeführt wurden; welche seine Auffassungen, wenn sie oft auch zunächst nur vage, schief-unklare, unwissenschaftliche Ausdrücke vorstellen, im Grunde doch nicht selten geradezu eminent geniale Konzeptionen enthalten, die Schopenhauer die Anerkennung als eines der grössten, wenn auch nicht strengen Philosophen, so doch Weltweisen, die es jemals gegeben hat, sichern müssen.

Bei solcher Betrachtung des Wesens der menschlichen Erkenntnis erscheint dieselbe, wie dies auch schon in den ältesten Zeiten seit den Anfängen der Kultur beklagt wurde, als etwas höchst Armseliges. Nicht nur weil der Stoff derselben sich nicht auf das Wesen der an sich seienden Dinge bezieht, auf denen unser Dasein in dieser Welt beruht — weshalb auch keine adäquate Erkenntnis der metaphysischen Wahrheiten jemals für uns möglich ist; vergleiche § 1 — sondern vor allem, weil der Apparat, d. i. diejenige Position, vermöge deren wir erkennen (von welchem Apparate, von welcher Position das normale und normal funktionierende Gehirn die Erscheinung ist) etwas so sehr Einseitiges, Hinfälliges, beständig der Verletzung und dem Untergange Ausgesetztes ist; wie ja unsere ganze Position, deren Erscheinung der ganze Organismus ist, ein äusserst unsicheres, trotz aller Balance und Balancebilder höchst prekäres Besitztum vorstellt. Die Position kann ja, wenn sie momentan noch so intakt ist, schon in dem nächsten Augenblicke vollständig verloren gehen. „Unser Dasein hat keinen Grund und Boden, darauf es als etwas Sicherem fusste“ — wie sich Schopenhauer ungefähr ausdrückt. Es ist darum in dieser Hinsicht unser Dasein in dieser Welt ein äusserst klägliches und bedürftiges. Jeden Augenblick muss die Balance erneuert, frisch erobert werden, von welcher

Erneuerung die rastlose Erneuerung der für die Erhaltung des Organismus notwendigen Vorgänge in demselben der blosse Widerschein sind. „Jeder Atemzug ist ein Kampf mit dem Tode“, wie derselbe Denker so wahr bemerkt. Das fortwährende Atemholen ist die Erscheinung eines fortwährenden Kampfes des Ichs mit dem stets drohenden Verluste seiner Balance. „Zuletzt muss er (der Tod) siegen“ sagt Schopenhauer, d. h. zuletzt geht doch einmal die Balance verloren. Dabei ist die Empfindung der Atemnot oder der drohenden und beginnenden Atemnot nur die Affektion, auf welche hin das Ich behufs Erneuerung der Balance eingreift; gleichwie ein Seiltänzer aus den Schwankungen seiner Balancestange sein Eingreifen behufs Weitererhaltung der Balance einrichtet. Nicht nur den Atmungsprozess, der teilweise doch schon willkürlich ist, alle übrigen unwillkürlichen zur Erhaltung des Organismus nötigen Funktionen desselben müssen wir ansehen als Erscheinungen von solchen Eingriffen des Ichs in die Dinge an sich; welche Eingriffe auf blosse Empfindungen hin (Unlustempfindungen wie die beginnende Atemnot) erfolgen. Dies betrifft alle (empirisch, physiologisch gesprochen) „von dem Nervensystem aus geleiteten“, sog. physiologischen Funktionen des Organismus, als da sind: Bewegungen des Herzens, des Darmes, Blutkreislauf, Absonderung der Drüsen, Wimperbewegungen in den Schleimhäuten und dergl. In Wahrheit gesprochen sind aber diese Funktionen geleitet vom Ich und zwar auf Empfindungen hin, welche durch jene Einflussnahme der Dinge an sich bedingt sind, auf welche hin das Ich eingreift (vgl. die Atemnot) und von welchem Eingreifen des Ichs die betreffende Tätigkeit, Leitung des Nervensystems, die Erscheinung, der Widerschein ist. Wir müssen uns dies so vorstellen, dass diese unwillkürlichen Funktionen des Organismus (natürlich das Ansich dieser Funktionen, da sie selbst doch nur Erscheinung sind) sowie die Atmung (natürlich das Ansich derselben) auf beständige, aber je nach der Verschiebung in der Balance stets in gewissem Schwanken begriffene, Empfindungen hin erfolgen; welche, weil sie ständig sind, nicht besonders bemerkt werden können, sondern in den Komplex

des ganzen Lebensgefühles fallen, — den wir nicht analysieren können, da wir nicht imstande sind, einzelne Empfindungen aus demselben auszuschalten. Diese Empfindungen müssen natürlich auch im tiefsten Schlafe, in der Narkose, die nicht tötlich endet u. s. f., wenn auch in geringerem Grade vorhanden sein. Ein Beispiel zu gebrauchen: Also nicht bloss deswegen, weil das Nervensystem seine funktionellen Tätigkeiten in der Narkose eingestellt hat, z. B. Regelung der Herztätigkeit, ist eigentlich ein Mensch gestorben; sondern ebensosehr, weil die Empfindungen aufhörten, auf welche hin das Ich zur Weitererhaltung seiner Balance eingreift, hörte auch dieses Eingreifen und damit dessen Erscheinung, die funktionelle Tätigkeit des Nervensystems auf. Infolgedessen die Balance vollständig verloren ging, welches Verlustes Erscheinung eben der Tod war. Nicht also bloss weil das Nervensystem in der Narkose zu funktionieren aufgehört, hörte die Empfindung auf, wie man sich nach der empirischen Ansicht ausdrückt; sondern weit mehr, weil die Empfindung aufhörte, hörte das Eingreifen vonseiten des Ichs und damit die Balance desselben (das Leben) auf. Das Aufhören der Empfindung hatte aber seinen Grund in einer Veränderung der Position des empfindenden Ichs. Und von dieser Veränderung der Position war das Narkotisieren (inklusive: verändertes Funktionieren des Nervensystems, Alterierung desselben) nur die Erscheinung.

Fortwährende, aus Unlust (z. B. Atemnot) und Lust (Atemholen) gemischte Empfindungen, oder besser gesagt Gefühle sind dasjenige, was uns unsere Position weiter zu erhalten nötigt. „Schmerz und Lust sind Wächter des Lebens; das Gefühl die wichtigste Bedingung zur Selbsterhaltung des Organismus.“ (Jodl, Psychologie, 6. Kap., 13.) Jedoch weichen wir auf Unlustgefühle hin nur den schlechten Positionen, die wir schon haben, aus, arbeiten uns gleichsam, wie wir sagten, durch unmittelbares Eingreifen aus ihnen heraus. „Das Gefühl ist“, wie Jodl ebendaselbst trefflich bemerkt, „nur Zeuge, kein Prophet.“ Propheten sind nur die aus indifferenten Sinnesempfindungen aufgebauten Wahrnehmungskomplexe (Balancebilder), d. h. sind Vorherverkündiger der kommenden Positionen, wie wir des näheren ausführten.

Wir können ferner selbstverständlich nicht nur unsere eigene Position (durch Eingreifen in die Dinge an sich), sondern auch die der anderen Ichwesen beeinflussen.* Daraus folgt von selbst, dass wir zu denselben Dingen an sich wie die anderen Ichwesen in Beziehung stehen oder doch mit ihnen (den Dingen an sich, welche die anderen Ichwesen affizieren) in Zusammenhang stehenden. Der zusammenhängende Schauplatz der Welt, in welchem wir neben unserem eigenen Organismus auch andere Organismen antreffen, d. i. unser Balancebild in seiner Totalität, ist der Widerschein der zusammenhängenden Dinge an sich, zu denen wir sowohl wie andere Ichwesen uns in verschiedenen, aber wesentlich gleichen Positionen befinden. Beide Schauplätze, der an sich wahre und sein Widerschein sind, obwohl beide zusammenhängende, so doch miteinander inkommensurabel. Der wahre Schauplatz ist ein überräumlicher. In dessen Ordnung ist der Raum ein durch ideelle Unterbrechung erst ideell Hervortretendes. (§ 23.) Hermann Lotze sagt so überaus schön: „Denn jenen absoluten Raum gibt es eben nicht, in welchem das Raum-anschauende Subjekt samt aller Objekten seiner Anschauung selbst noch einmal enthalten sein und einen Platz hier oder dort einnehmen könnte; nur in dem Innern solcher Subjekte, als ihrer Anschauung existiert der Raum und wird für sie durch die qualitative Verschiedenheit der Eindrücke so gegliedert, dass sie in ihm den Erscheinungen anderer . . . . . ihre bestimmten Orte anweisen können. Der durchgängige Zusammenhang des Wirklichen sorgt dafür, dass auch jedes dieser Subjekte in dem Raume des andern an einer Stelle erscheint, die der Gesamtheit seiner Beziehungen zu dem übrigen Weltinhalte gemäss ist;

* Wir haben nämlich in unserem Balancebilde nicht nur das Abbild unserer eigenen Balance, sondern auch der anderer Ichwesen. Wir nehmen auch andere Organismen wahr. Nach Analogie mit unserem eigenen Körper schliessen wir auf ein diesen gleicherweise zugrunde liegendes Ich, ähnlichen Empfindungen desselben u. s. w.

so geschieht es, dass jedes von ihnen den von ihm angeschauten Raum als einen gemeinsamen, für alle vorhandenen Schauplatz ansehen kann, auf dem es mit andern sich begegnen und in seinen Beziehungen zu dritten zusammentreffen kann." (Lotze, Metaphysik, 2. Buch, 4. Kap. Von der Bewegung. 168. Schluss.)

Anmerkung. Der Umstand, dass in jedem Ichwesen gleichsam die ganze weite Welt enthalten sein soll, kann also nach unseren Ausführungen nur für denjenigen ein Paradoxon sein, der vergisst, dass die Aussenwelt nur ein behufs Orientierung aus unseren Empfindungen aufgebautes Idealgebilde, der Raum, in welchem dasselbe dasteht, nur ein durch ideale Teilung des Ichs entstehendes und bestehendes Schema für dieses Idealgebilde vorstellt. (Welches Schema deshalb auch erst mit der Teilung des Ichs in Empfindungen ideell hervortritt, „erst mit wirklichen Empfindungen in uns wirklich wird." Sigwart.) Wären dieses Idealgebilde und dessen blosses Schema, der Raum, an sich bestehende Realitäten, so wäre obenerwähnter Umstand allerdings ein Paradoxon. Aber selbst für den Fall, dass der von uns wahrgenommene Raum eine getreue Kopie eines an sich seienden vorstellen würde, so wäre es nicht absolut unmöglich, dass in einem kleineren Raume (z. B. dem Kopfe eines Menschen) ein scheinbar grösserer vorhanden wäre (Anschauung der Welt). Er wäre nämlich doch nur fragmentarische Miniaturausgabe des alsdann (unter jener Annahme) wahren Raumes, also an sich noch immer kleiner als dieser. Und zwar folgendermassen: Die einzelnen Blickpunkte des Gesichtsfeldes, aus denen sich die Anschauung der weiten Welt zusammensetzt, sind ja immer nur sehr klein, das Idealgebilde der Welt gewissermassen nur aus Erinnerungen von solchen Blickpunkten successive aufgebaut, — wobei die aus Erinnerungen gebildeten Blickpunkte ungeheuer zusammenschrumpfen, nur ganz rudimentär vorgestellt werden. Die Blickpunkte sind natürlich nicht Punkte, sondern Räume (siehe hierüber die ausgezeichneten Ausführungen Jodl's, Psychologie, 5. Kap., 140, 144, 159), die in ihrer Aneinanderreihung von ihrem Mittelpunkte aus

immer mehr zusammenschrumpfen, so dass der als ungeheuer vorgestellte Raum immer nur aus Wiederholungen solcher Aneinanderreihungen besteht. Man darf also nicht glauben, dass wir tatsächlich einen so ungeheuren, wo nicht gar unendlichen Raum in uns tragen. Es findet nur ein kontinuierliches Fortgehen, eine Aneinanderreihung von Räumen statt, wobei die vorher vorgestellten nicht mehr so sehr festgehalten werden, sondern zusammenschrumpfen, ja nach und nach ganz verloren gehen — eine Art Sisyphusarbeit.

Wenn also selbst unter der Annahme eines an sich existierenden Raumes bei genauer Erwägung obiges Paradoxon aufhört ein Paradoxon zu sein, um wieviel mehr gilt dies für den von uns nachgewiesenen Sachverhalt der blossen Idealität alles dessen, was Raum oder räumlich ist. Dann ist der Raum ein blosses, durch ideelle Teilung des Ichs in Empfindungen entstehendes ideales Schema derselben und zwar in überräumlichen Ichwesen, in jedem einzelnen derselben.

Dieses Schema gilt natürlich bloss hinsichtlich der Empfindungen (weil mit ihnen erst dieses Schema als ideelle Unterbrechung hervortritt) und damit auch der aus denselben gebildeten Komplexe, d. i. Balancebilder. Daraus erhellt von selbst, dass das Balancebild der Aussenwelt und auch alle Teile in demselben dieselben Gesetze befolgen wie dieses Schema selbst (d. i. der Raum) und auch alle Teile in demselben. Daher die Wissenschaft der Verhältnisse der Teile dieses Schemas untereinander, d. i. die Geometrie, zugleich Wissenschaft für die Teile der Aussenwelt ist, d. h. für diese Giltigkeit hat. Es darf uns also nicht befremden oder an der Wahrheit des Phänomenalismus irre machen, wenn z. B. die Entfernungen, die wir geometrisch, trigonometrisch ausrechnen, mit den Resultaten, die wir durch direkte Erfahrung, Ausmessung hierüber erlangen, vollkommen übereinstimmen.

Das Balancebild selbst und das Schema dieses Balancebildes sind nicht nur *ejusdem generis*, aufgehobene Momente im Ichwesen, sondern überdies Korrelate, von denen eines

ohne das andere nicht existiert, also eines erst mit dem andern dasteht. Der Inhalt der Empfindung und die ideelle Teilung des Ichs durch diese Empfindung sind untrennbare Korrelate, von denen ein jedes mit dem andern steht und fällt. Und so auch das Balancebild und dessen Schema. Dieses ist ja die Form sozusagen der Teilung, die im Ich durch ideelle Teilung (des Ichs in dieses Balancebild) erst hervortritt.

Die Wahrheit, dass wir die Gesetze der realen Welt gewissermassen vor mancher Erfahrung „angeben" können, wurde von Kant dahin ausgelegt, dass der Raum eine „Anschauungsform a priori" sei, welcher Ausdruck den schiefen Sinn enthält, dass die Raumesvorstellung „vor aller Erfahrung" fertig in uns daliege. Dann wäre es allerdings sonderbar, dass die Affektionen, die wir von den Dingen an sich erhalten, sich in die ganz unabhängig von diesen Affektionen in uns parat daliegende Raumesanschauung hineinzwängen lassen, ja sogar gutwillig in sie eintreten; dass die Betrachtung der blossen Verhältnisse dieser Raumanschauung (Wissenschaft der Geometrie) für unsere Orientierung nach den Affektionen (dem Balancebilde) Wert hat. Denn alsdann hätte ja die Raumanschauung mit den Dingen an sich, in Bezug auf welche wir uns orientieren, nicht einmal indirekt (d. i. mit den Affektionen von denselben) etwas zu schaffen.

Darin aber hatte Kant Recht, dass die Geometrie keine Erfahrungswissenschaft schlechthin, d. i. aus einer Summe von einzelnen Erfahrungen induktiv aufgebaut sei. Sie ist Erfahrungswissenschaft nur in dem Sinne, als die genauere Erkenntnis des Schemas selbst, in welchem unser Balancebild dasteht, erst durch Erfahrung, d. i. durch Aufbau des Balancebildes aus den einzelnen Empfindungen, möglich wird. Sie ist aber als solche eine rein deduktive Wissenschaft. Denn sie ist Wissenschaft dieses Schemas. Das Schema, wenn einmal genügend ausgebildet, d. i. vollständig perzipiert, bleibt sich gleich; sozusagen das Wesen des Schemas und seiner Verhältnisse (weil das Wesen des Ichs und seiner Affektionen von den Dingen an sich gleichbleiben). Die Verhältnisse der

Teile eines Unveränderlichen sind selbst unveränderlich; daher es auch die Gesetze derselben sind und ihre Wahrheit eine (wenn auch nicht absolute!) apodiktische ist. (Über die Entstehung, d. i. das ideelle Hervortreten der Raumesanschauung durch die Sinnesempfindungen und die Einordnung dieser in sie des näheren im § 35, Ende der Anm.)

§ 32.

Wie wir aus dem bisherigen wissen, besteht der Lebensprozess wesentlich aus einem stetigen, immer erneuerten Festhalten einer gewissen Position des Ichs zu den Dingen an sich, welches Festhalten resp. Festzuhaltensuchen wir als ein beständiges „Balancieren" bezeichneten. Dieses Balancieren ist entweder ein Sich-Erhalten in einer festen günstigen Position oder ein darauf Hinarbeiten, immer nur zu gemässen Positionen gleichsam hinzukommen, das Hinkommen zu nicht gemässen zu vermeiden. (Dass dies letztere statthat, werden wir im folgenden Abschnitte sehen.) Die kommenden, uns bevorstehenden Positionen können wir symbolisch die uns bevorstehenden Berührungssphären der Dinge an sich nennen. — Das im § 28 erwähnte „Eingreifen" in die Dinge an sich kann am besten bestimmt werden als die Fähigkeit des Ichs, die Berührungssphären, zu welchen es hingelangt, sich selbst teilweise wählen, bestimmen zu können.

Nun wollen wir auch noch auf bisher unerledigt gebliebene, berechtigte Fragen völlige Auskunft erteilen.

Wenn die Dinge der Aussenwelt (muss der menschliche Geist fragen) blosse Data zur Balancehaltung sind, was ist sonach z. B. ein längere Zeit hindurch sich gleichbleibender Körper? Was ist ein Stein, ein Berg? Oder: Wenn die Aussendinge nur Repräsentanten der Dinge an sich sind, was repräsentieren sie denn? — Denn dass sie direkt unmittelbare Repräsentanten seien, ist ja unmöglich, weil sie räumlich geschieden sind. Antwort: Die Dinge der Aussenwelt sind Erscheinungen mittelbarer, d. i. kommender, unter bestimmten Umständen sich einstellender Verhältnisse (Berührungssphären) der Dinge an sich zu unserem (oder auch

anderen) Ichwesen; — sowie der Organismus Erscheinung der jeweilig gegenwärtigen, d. i. unmittelbaren Verhältnisse beider ist. Kurz, die Aussendinge sind Erscheinungen der mittelbaren wie unmittelbaren (da auch der eigene Körper zu ihnen gehört) Berührungssphären zwischen Dingen an sich und Ichwesen. Bleiben sich die Dinge der Aussenwelt gleich, bleiben sie erhalten, so ist dies das Zeichen dafür, dass gewisse mittelbare (d. i. unter bestimmten Umständen unmittelbar werdende) Berührungssphären der Dinge an sich mit unserem Ichwesen gleichfalls erhalten bleiben. Verändern sich die Dinge der Aussenwelt, so ist diese Veränderung die Anzeige, die wir erhalten, dass die betreffenden Berührungssphären nicht erhalten bleiben, sondern andere, anderartige an deren Stelle treten. Und wenn wir die Umstände des Eintrittes solcher Veränderungen der Aussendinge näher untersuchen und den Übergang der Veränderung selbst und nach Verallgemeinerung vieler solcher Fälle von Veränderungen verschiedene Arten derselben unterscheiden (mechanische, chemische u. s. w.) — so ist dies alles nichts anderes als ein Sammeln von Daten, unter welchen Umständen gewisse mittelbare Berührungssphären für uns aufhören und was für neue (gemässe oder nicht gemässe, in welcher Hinsicht gemässe oder nicht gemässe) an deren Stelle treten; vor allem natürlich, unter welchen Umständen (nach welchen vorhergehenden Anzeichen, d. i. Konstellation der Aussendinge) mittelbare Berührungssphären für uns unmittelbar werden. Das Erhaltenbleiben gewisser Berührungssphären (davon das Sich-Gleich-Bleiben gewisser Körper die Erscheinung ist) braucht natürlich nicht als absolutes aufgefasst werden. Es ist, wie schon angeführt, auch möglich, dass ein solches Erhaltenbleiben nichts anderes ist, als ein kontinuierliches Hingelangen unseres Ichs zu immer gleichen, gleichartigen Berührungssphären. Danach wäre ein sich gleichbleibender Körper, Komplex von Aussendingen für uns nur das Datum, dass von den mittelbaren Berührungssphären (an denen wir oder die an uns gleichsam vorbeieilen), ein Teil eine gewisse Zeit

hindurch den früheren gleich ist; so nämlich, dass dieselben die betreffende Zeit hindurch unter gleichen Umständen für uns unmittelbar werden (wir sozusagen in sie hineingeraten).

Die von uns hier gegebenen Distinktionen sind keineswegs künstlich oder gar gezwungen, geschraubt. Man bedenke nur dies: Auch unter der Annahme des Materialismus ist diese Scheidung der an sich existierenden Dinge und der Belehrungen, die wir von ihnen erhalten, eine gleicher Weise berechtigte, weil gleicher Weise statthabende. Auch nach der Ansicht eines jeden Realismus spazieren die Dinge nicht in unseren Kopf, in unseren Organismus (in welchem nach solcher Ansicht unser Ich bloss unselbständiges Moment desselben sein muss!) herein; wir können nur durch Affektionen von ihnen zur Kenntnis ihrer Existenz gelangen. (Vgl. § 20, Anfang.) Aus diesen können wir uns erst ein Orientierungsbild darüber schaffen, wie wir uns den unabhängig von uns existierenden Dingen gegenüber benehmen müssen, um gemäss resp. nicht ungemäss affiziert zu werden. Was wir also aus unseren Empfindungen aufbauen, zu Komplexen vereinigen, d. i. die Anschauung von Körpern, kann unter allen Umständen zunächst nur eine Belehrung, ein Balancebild sein, wie wir uns den unabhängig von uns existierenden Dingen gegenüber zu benehmen haben. Es ist also unmöglich, dass das, was wir von unabhängig von uns existierenden Dingen kennen, etwas anderes sei als zunächst Belehrungen, Balancebilder, Data von kommenden Berührungssphären. Dies muss auch der eingefleischteste Realist zugeben. Und er macht die hier vorgenommene Unterscheidung von Dingen an sich selbst und Daten über kommende Berührungssphären (mit ihnen) nur deshalb nicht, weil er die letzteren* als getreue Kopien der ersteren annimmt; weshalb er beide zusammenfallen lässt, als eines und dasselbe betrachtet. Der wissenschaftliche (kritische) Realismus darf also nur behaupten, dass die an sich existierenden Dinge und unser Balancebild

* Die aus diesen Daten aufgebauten Komplexe (Balancebilder).

in Bezug auf sie einander ähnlich, kommensurabel seien (was wir freilich im vorigen Abschnitte widerlegt), und darf nur in Rücksicht auf diese seine (freilich an sich falsche) Behauptung sich berufend, obige Unterscheidung als eine nicht unumgänglich notwendig vorzunehmende hinstellen; keineswegs aber sie als eine unberechtigte, müssige, sozusagen haarspalterische von sich weisen. Und zwar selbst dann nicht, wenn er, gesetzt es wäre möglich, seine Behauptung bewiesen hätte. (Vgl. auch § 1 die Anm. unter dem Text.) Dem naiven Menschensinn aber entgeht die hier dargelegte Unterscheidung schon infolge des im § 26 erwähnten, bei der Interpretation der allgemeinsten Erfahrungen (in der Reflexion) sich einschleichenden Fehlers.

Nach dem Angeführten ergibt sich auch, dass wir durch sogen. chemische Versuche nichts weiter kennen lernen als: Wie und unter welchen Umständen kommende Berührungssphären als die gleichen erhalten bleiben und unter welchen sie wechseln; und was für Berührungssphären es sind, die dann an deren Stelle treten (was für und in welcher Hinsicht gemässe resp nicht gemässe es sind). Wenn wir kennen lernen, wie zwei Stoffe (Elemente) mit einander verbunden einem ganz neuen anderartigen (der chemischen Verbindung aus ihnen) das Dasein schenken, so lehrt uns diese Erfahrung in Wahrheit nichts anderes als folgenden Sachverhalt: Bei einem gewissen Zusammentreffen zweier verschiedenartiger Data erhalten wir die Anzeige, dass sich gewisse mittelbare Berührungssphären ändern. Die Veränderung der Körper (das Eingehen der Elemente in die chemische Verbindung) ist nur die Erscheinung, das Zeichen dafür, dass sich die Berührungssphären geändert haben. — Wir alle denken freilich die Elemente noch in der chemischen Verbindung enthalten und erhalten. Aber schon der doch nur empirisch-kritische John. Stuart Mill hat darauf aufmerksam gemacht, dass es eine blosse Annahme sei und nichts mehr als eine blosse Annahme, wenn wir z. B. in der chemischen Verbindung Wasser die Elemente Wasserstoff und Sauerstoff als noch vorhanden denken. Denn die Möglichkeit, die Elemente jederzeit aus der chemischen Verbindung wieder unverändert herauszugewinnen, zeigt uns doch tatsächlich nur die Wahrheit an, dass unter gewissen Umständen die alten Berührungssphären gleichsam wiederkehren, resp. wir wieder zu gleichen wie früher hingelangen. Die Experimente, wenn, d. i. unter welchen Umständen dies geschieht, sind nur die Anzeigen für die Wiederholung dieses Hervortretens (Wechsels von Berührungssphären) in künftigen ähnlichen Fällen bei Wiederholung jener Umstände. Ein Erhaltenbleiben der Elemente wären wir anzunehmen nur in dem Falle berechtigt, wenn die Elemente Dinge an sich selbst wären. Dann wäre es bare Denkunfähigkeit und Unverstand, an ihrem Erhaltenbleiben zu zweifeln. Denn alsdann wäre es offenbare Unmöglichkeit, dass durch blosse Kombination von Stoffen diese Stoffe selbst vernichtet und andere (oder ein anderer) an ihre Stelle treten würden.

Eine Kombination ist nämlich ein blosses Verhältnis, das Sekundäre. — Das Primäre sind doch die Realitäten, die in jenem betreffenden Verhältnisse zu einander stehen. Konstellationen, Kombinationen sind blosse Verhältnisse, also blosse Abstraktionen, die nichts bewirken können. Etwas bewirken können nur die betreffenden Realitäten selbst. Eine wirkliche Verwandlung könnte immer nur bei, nicht durch eine Konstellation, Verbindung erfolgen. Es müsste nämlich ein transszendenter Mechanismus da sein, der so eingerichtet ist und funktioniert, dass er bei gewisser Konstellation eingreift und Verwandlungen vornimmt. Die Verwandlung müsste erfolgen bei Eintritt gewisser Konstellationen, so wie das Stundenschlagen der Uhr bei Eintritt einer gewissen Konstellation des Räderwerks.

Aber weil die Elemente keine Dinge an sich selbst sind, so brauchen wir uns an kein Erhaltenbleiben derselben zu klammern; ja die Frage nach demselben wird in diesem Falle ganz irrelevant. Die Elemente sind Zeichen, die sich verändern, wenn mittelbare Berührungssphären für uns sich verändern, resp. wir zu anderen hingelangen, andere uns bevorstehen. Nichts weiter. Und auch die Chemie denkt sich streng genommen die Elemente nicht erhalten, sondern gewissermassen als Momente im neuen Stoffe aufgehoben, in dem Sinne nämlich, als z. B. die Formel H_2O etwas ganz anderes neues vorstellt als H_2 und O einzeln, oder als

Summe resp. Produkt (Gemenge) genommen. Wir denken hierbei die beiden Data von kommenden Berührungssphären (Wasserstoff und Sauerstoff) als Momente in dem neuen Datum (Wasser) enthalten, so wie wir zwei Buchstaben, die zusammen ein Wort geben, in diesem Worte als Momente enthalten denken. Das neue Wort ist zunächst etwas ganz anderes, als die einzelnen Buchstaben zusammen, aus denen es besteht, hat einen anderen Sinn als diese. Diese Analogie mit dem Verhältnisse der einzelnen Buchstaben zum Worte ist insofern zutreffend, als die Stoffe der Chemie Belehrungen sind über kommende Berührungssphären und das Neue, die chemische Verbindung, einen ganz andern Sinn enthält (uns auf andere kommende Berührungssphären aufmerksam macht) wie die Elemente. Denn die Stoffe sind für uns ebensolche Zeichen für mittelbare, unter bestimmten Umständen unmittelbar werdende Berührungssphären, wie die Worte der Sprache Zeichen für Begriffe (Vorstellungen) sind. Diese Analogie geht noch weiter. So wie Worte, die aus denselben Buchstaben bestehen, oft einen ganz anderen Sinn enthalten (z. B. Leben und Nebel, er-blassen und erb-lassen), so sind oft auch chemische Verbindungen, die, empirisch gesprochen, aus denselben Elementen hervorgegangen sind, Data von anderen, höchst verschiedenen Berührungssphären; und zwar so verschiedenen, dass die eine chemische Verbindung gemässe, die andere nicht gemässe kommende Positionen anzeigt. Von chemischen Verbindungen, die aus denselben Elementen hervorgingen, ist nicht selten die eine gefährlich für die Position, zeigt mittelbare gefährliche Berührungssphären an, d. h. ist giftig, die andere ist es nicht, ist ein Datum von nicht gefährlichen kommenden Berührungssphären. Und nach erwähnter Analogie denkt sich auch die Chemie diese verschiedenen Verbindungen durch verschiedene Gruppierung derselben Elemente entstanden, wie die verschiedenen Worte (Leben, Nebel) durch verschiedene Gruppierung derselben Buchstaben. (Über die organische Chemie und ihr Verhältnis zur unorganischen siehe unsere Bemerkung im § 33.)

Die für uns mittelbaren Berührungssphären sind es im

ganzen und grossen auch für andere Ichwesen. Sie suchen zumeist alle ähnliche Berührungssphären wie wir, ja nicht selten ebendieselben. Daher die Möglichkeit der Kollision mit ihnen, des Zusammenstosses zweier Ichwesen in einer und derselben Berührungssphäre, d. i. sozusagen in unmittelbarer Nähe derselben. Ja sie können deshalb auch uns Berührungssphären zuschicken, gleichsam auswählen. Indem die Ichwesen an den Dingen an sich alle wesentlich gleiche Berührungssphären suchen, wollen sie alle das gleiche, aber jedes für sich. Es gibt so viele Berührungssphären, dass sie zumeist nicht um eine und dieselbe Gruppe (von B.) zu ringen gezwungen sind. Oft aber sind die nötigen Berührungssphären, die mittelbaren gemässen Verhältnisse (von welchen die zur Erhaltung des Organismus nötigen Körper der Aussenwelt die Erscheinung sind) so spärlich, dass mehrere Ichwesen dieselben Berührungssphären aufzusuchen genötigt sind, um sie kämpfen müssen, z. B. um einen Trunk Wasser, einen Platz am Wachtfeuer. Wie nun Ichwesen durch ihr Balancebild gemässe Positionen für sich aufzusuchen imstande sind, so auch nicht gemässe, solche, wo die Balance bald vollständig verloren geht, z. B. in der Tollkühnheit, Selbstaufopferung, Selbstmord. Und so können sie auch anderen Ichwesen solche nicht gemässe Positionen zuführen, d. i. sie quälen, töten (ihre Position wenigstens töten, vernichten), aber auch sie pflegen, ihr Leben erhalten.

Aber alles dieses können Ichwesen nur durch und vermöge ihrer Position, deren Erscheinung ihr intakter Organismus ist. Vermöge dieser Position allein können sie wirksam in die Dinge an sich (in deren Verhältnis zu ihrem eigenen und fremden Ichwesen) eingreifen, von welchem Eingriff die Erregung der motorischen Nerven, damit die Bewegung ihrer Glieder und damit wieder ihre Arbeit, d. i. Veränderung an den Aussendingen die Erscheinung ist.

Der längere Zeit intakt funktionierende Organismus ist die Erscheinung der Tatsache, dass das betreffende Ichwesen längere Zeit hindurch immer nur zu gemässen Berührungssphären kommt, nicht gemässen aus dem Wege geht. Dieses

Hingelangen zu immer nur gemässen Berührungssphären wollen wir im folgenden der Kürze halber mit „Parallel-Laufen“ bezeichnen. — Das Ichwesen läuft in diesem Falle gewissermassen (symbolisch gesprochen) auf den Dingen an sich fort; sein Laufen ist also ein Laufen dahin, wo Dinge an sich und Ich sich nicht diametral gegenüberstehen, mit Herbart zu sagen, dem Ich vermöge der „entgegengesetzten Qualitäten“ der Dinge an sich „Negationen, Störungen seiner Selbsterhaltung“ drohen, sondern, wo beide parallel gehen.

Dieses von uns bildlich so benannte Parallellaufen dürfen wir (um uns dieses Bildes als symbolischer Wahrheit weiter zu bedienen) nicht als ein bloss nach einer Richtung vor sich gehendes uns vorstellen, sondern als ein viele Richtungen gleichsam zugleich umfassendes, d. i. in Wahrheit als ein sozusagen in-Berührungkommen mit vielerlei ideellen Teilen der Dinge an sich. Darum hat auch die ganze Position zu den Dingen an sich verschiedene ideelle Teile. Und die Erscheinung dieser obzwar nur ideellen Teile sind die verschiedenen Organe des Organismus. — Darum sind auch diese Organe, weil sie Erscheinungen ideeller, unselbständiger (unmöglich allein für sich bestehen könnender) Teile vorstellen, obwohl sie einzeln räumlich geschieden sind, dennoch zugleich ideell nicht geschiedene, in gewissem Sinne untrennbare. „Das Messer des Anatomen“, sagt Hegel trefflich, „zeigt uns wohl verschiedene Organe, diese aber sind, weil aus der Einheit gerissen, keine Organe mehr.“ Sie sind Data von kommenden Berührungssphären, welche uns nur erinnern an einst unmittelbar gewesene Berührungssphären für ein Ich und zwar an einzelne ideelle Teile seiner gesamten gewesenen unmittelbaren Berührungssphären, d. i. seiner ganzen Position.

Ob dieser ideellen Teile der gesamten Position können wir auch das ganze Parallellaufen als ein kompliziertes bezeichnen. Je höher ein Organismus auf der Stufenleiter der Entwicklung steht, desto komplizierter ist das Parallellaufen des Ichs, desto mehr gemässen, aber auch nicht gemässen, ihm der Möglichkeit nach bevorstehenden Berührungssphären ist es ausgesetzt. Desto mehr bedarf auch das Ich, um das Parallellaufen zu erhalten, eines guten Balancebildes. Soll ein Vergleich gelten, so ist das komplizierte gemässe Parallellaufen, sagen wir das komplizierteste, ein solches, wo alle dem Ich gemässen ideellen Teile der Dinge an sich das Ich sozusagen am innigsten berühren (oder wenn wir schon symbolisch sprechen: am meisten gleichsam in dasselbe hineinreichen, eindringen), die nicht gemässen dagegen ihm am fernsten bleiben; ferner, dass die entschwindenden Teile der Dinge an sich (die dem Ich durch Dahinfliessen der Balance, Position kontinuierlich entschwindenden ideellen Teile) durch gleichartige kontinuierlich ersetzt werden. Durch solches Parallellaufen kann natürlich die gemässeste Position für ein Ichwesen zustande kommen, aber auch die nicht-gemässeste, wenn das umgekehrte Verhältnis der ideellen Teile der Dinge an sich, d. i. der Berührungssphären derselben zum Ichwesen stattfindet. So ist der Mensch, der wohl die komplizierteste Position von allen lebenden Wesen der Erde besitzt, unter allen des grössten Glückes, wie des grössten Unglückes fähig.

§ 33.

Das Hauptinteresse wendet sich nun zunächst dem erwähnten „aus dem Wege gehen“ zu, natürlich vor allem dessen Erscheinung im Organismus; inwiefern das Ich nämlich den nicht gemässen Berührungssphären aus dem Wege gehen, die gemässen aufsuchen kann — insbesondere aber, wie dieses Eingreifen in die Dinge an sich, wie wir es auch nannten, im Organismus zur Erscheinung kommt und sich zu den übrigen Vorgängen im Organismus verhält, überhaupt zu den (bloss unorganischen) Vorgängen in der Natur. Wir kommen somit zur Frage nach dem Unterschiede des Organischen und Unorganischen vom rein naturwissenschaftlichen Standpunkte.

Wir haben gesehen, dass das Balancebild für uns nötig ist und zwar nicht bloss dieses, sondern auch das Sich-Richten nach ihm; dass wir durch unsere Orientierung nach ihm und

unser Eingreifen tatsächlich unsere Position vor vielen Gefahren schützen und ihren Bestand fördern. Sonach ist klar, dass unser Ich ohne Balancebild und ohne Sich-Richten nach ihm, ohne Eingreifen andere Berührungssphären aufsuchen, auf sie stossen würde, als es mit Hilfe desselben tatsächlich aufsucht und erreicht. Widrigenfalls wäre eben das ganze Balancebild und alles Sich-Richten, Orientieren, alle unsere Mühe und Arbeit, gänzlich überflüssig, ja eitel Schein. Es würde alles ebensogut ohne unser Zutun ablaufen.

Wenn es aber für die Erhaltung unseres Lebens nicht gleichgiltig ist, ob wir ein Balancebild besitzen oder nicht, ob wir, statt uns nach dem Balancebilde zu richten, dasselbe ignorieren, mit Aristoteles zu sagen, statt auf das Feld hinauszugehen, uns in den Brunnen oder in die Felsschlucht stürzen — so ist einleuchtend, dass wir die Berührungssphären, auf welche uns unser Balancebild aufmerksam macht, uns teilweise selbst auswählen, ihnen entgegen resp. aus dem Wege gehen können.* Wir gelangen somit durch Beobachten des Balancebildes zu anderen Berührungssphären, als denjenigen, zu welchen wir ohne dieses Beobachten und Eingreifen gelangen würden. Daraus folgt unmittelbar, dass unser Ich gleichsam die Richtung, zu welchen Berührungssphären es hingelangt, durch Eingreifen mitbestimmt; ähnlich wie ein heftig bergab Laufender, wenn auch nicht stille stehen, so doch die Richtung seines Laufes teilweise ändern kann.

Es ist somit einleuchtend, dass durch solches Eingreifen ein Ich unmittelbare und mittelbare Verhältnisse für sich und damit auch für andere Ichwesen ändert; von welcher Ver-

* Ob dieses Eingreifen von seiten des Ichs selbst notwendig (determiniert) oder absolut frei ist, ist eine ganz andere, nicht hierher gehörige Frage. Es handelt sich hier nur darum, ob dieses Eingreifen, mag es frei oder unfrei sein, wirksam ist, d. h. ob für den Fall, dass wir es ausschalten, gänzlich eliminieren könnten, das Ich zu denselben Berührungssphären gelangen würde, als es vermöge jenes Eingreifens gelangt. Diese Wirksamkeit kann kein Vernünftiger leugnen, weil es nicht gleichgiltig ist, ob und wie wir eingreifen, aufs Feld gehen oder in den Abgrund. Man kann nur behaupten, dass das jeweilige wirksame Eingreifen nicht frei, sondern selbst determiniert ist.

änderung eben die Veränderung in der Aussenwelt (Erregung der motorischen Nerven, Bewegung der Glieder u. s. w.) die Erscheinung ist. Diese Veränderung in der Aussenwelt würde offenbar nicht erfolgen, wenn jenes Eingreifen, davon sie die Erscheinung ist, nicht erfolgt wäre. Denn die Erscheinung einer Sache muss ausbleiben, wenn dasjenige, dessen Erscheinung sie ist, ausbleibt resp. ausgeblieben ist. Es ist also klar, dass der Lauf des Geschehens, der Veränderungen in der äusseren Natur, zunächst im betreffenden Organismus, ein anderer geworden wäre, einen andern Gang genommen hätte, als er ihn tatsächlich infolge jenes Eingreifens von seiten des Ichs genommen hat.

Eine ähnliche Veränderung, Aberration des Laufes der Geschehnisse in einem Organismus muss infolge jener Einwirkungen des Ichs, davon die unwillkürlichen Bewegungen die Erscheinung sind, vor sich gehen. Denn auch sie erfolgen auf Empfindungen hin, welche das Ich zum Eingreifen nötigen, d. i. es drängen, den gleichsam herankommenden Berührungssphären, welche ihm nicht gemäss sind, auszuweichen.

Wäre also ein (fremder) Organismus für uns nur Erscheinung kommender Berührungssphären, wie die unorganischen Naturobjekte, — wäre er nicht zugleich Erscheinung der Position eines Ichs, — so würde er nur mechanischen, chemischen u. s. w. Veränderungen unterliegen, wie sie in der unorganischen Natur vor sich gehen. Er würde genau nur nach denjenigen Gesetzen funktionieren, welche in der unbelebten Natur walten. So aber muss er, wie sich aus dem obigen ergibt, anders funktionieren. Die Vorgänge in ihm müssen Abweichungen, Aberrationen unterliegen, und zwar Abweichungen von den Veränderungen, wie sie in der leblosen Natur erfolgen und vor sich gehen. Mit anderen Worten: Das Funktionieren des Organismus muss wohl den Wirkungen der unorganischen Materie (oder besser gesagt der Materie überhaupt) und den Gesetzen ihrer Veränderung völlig entsprechen — aber mit (wenn auch noch so minimalen) Aberrationen; welche Aberrationen jedoch nicht die

Gesetze dieser Veränderungen und ihres Ganges, sondern den Effekt des Umsatzes der Veränderungen betreffen. — Diese Aberrationen mögen, nebenbei bemerkt, an sich noch so minimal sein, so ist es doch möglich, dass sie in ihrem Effekte in der Körperwelt ganz bedeutende sind; man denke nur an jede Leistung unserer physischen Kräfte. Die Muskeln sind gleichsam ein ungemein raffiniert gebautes Hebelwerk, welches jene unmerklichen minimalen Aberrationen ganz gewaltig merklich macht* — ähnlich wie die leiseste Erschütterung einer Explosiv-Bombe, die das Platzen derselben herbeiführt, durch die kolossalen Verheerungen der Explosion ganz gewaltig merklich gemacht wird.

Das oben Gesagte, welches die Aberrationen betrifft, dass sie solche nur von dem Effekte, nicht den Gesetzen der Materie und ihren Veränderungen seien, wird im folgenden, um Missverständnisse zu beseitigen, näher veranschaulicht werden. Hier will ich nur sogleich bemerken, dass ich nicht daran denke, den alten Begriff einer Lebenskraft einzuführen. Dies dürfte wohl auch aus der eben gemachten Andeutung, dass im Organismus keine Aberration von den Gesetzen der Materie möglich sei, zur Genüge hervorgehen. Um aber das Bisherige völlig zu verstehen, denken wir uns folgendes: Wir wären z. B. in der Lage, mittelst eines unendlich feinen Mikroskopes die Bewegungen im Organismus bis ins kleinste Detail dergestalt zu verfolgen, dass wir nach mechanischen und allen sonstigen vielleicht noch statthabenden Gesetzen der Materie aus diesen Veränderungen die notwendig sich ergebenden, kommenden Veränderungen im Organismus auf das genaueste berechnen könnten. In diesem Falle müssten wir bemerken, dass der Umsatz der Veränderungen mit den Resultaten unserer Berechnung um ein Minimales nicht ganz genau übereinstimmen würde. Wir würden also gezwungen sein, noch eine andere Einwirkung anzunehmen, welche diese Störung (die äusserst minimale Nicht-Übereinstimmung) verursachte; ähnlich wie man in der Astronomie aus den Störungen

* Scheinbar ins Ungeheuere potenziert darstellt.

im Laufe der Himmelskörper, deren Lauf man nach mechanischen Gesetzen auf das genaueste ausrechnen konnte, auf das Dasein eines in einer bestimmten Sphäre befindlichen, bis dahin noch nicht entdeckten Himmelskörpers zu schliessen gezwungen war. (Die Beobachtung solcher Störungen führte bekanntlich zur Entdeckung des Planeten Neptun.) Aber ein Objekt der Störung würden wir im Organismus nie entdecken; auch nicht ausserhalb desselben irgendwo. Diese jedoch tatsächlich vorhandene Störung, die wir als Aberration — nicht von den Gesetzen, sondern dem Effekte nannten — würden wir, so klein sie auch wäre, bei solch genauer Erforschung eines lebenden Organismus in jedem Zeitpunkte beobachten können. — Als eine Ahnung dieses Sachverhaltes erkennen wir hier die Konzeption des Descartes, dass das Ichwesen (die „Seele“ heisst es bei Descartes) im Organismus nur die Richtung der Bewegungen ändern, — diese aber selbst, das Quantum der Bewegungen, weder vermehren noch vermindern könne. — Nach dem Gesagten erhellt auch, dass durch die erwähnten Aberrationen das Gesetz von der Erhaltung der Kraft nicht durchbrochen zu werden braucht.

Bemerkung. Ferner ergibt sich auch aus dem Angeführten, dass wohl nicht nur der Umsatz der mechanischen, sondern auch der chemischen Veränderungen gleichsam andere Richtungen nimmt als in der unorganischen Natur. Die Verschiedenheit der organischen von den unorganischen chemischen Verbindungen bestätigt es. Und diese Aberration der chemischen Veränderungen im Organismus, diese Aberration von den unorganischen chemischen Veränderungen (Verbindungen) ins Ungeheuere summiert und potenziert, d. i. sozusagen der Effekt der im Laufe der Zeit dagewesenen Aberrationen in chemischer Hinsicht; — das erscheint, stellt sich dar als Verbindung der Stoffe, wie sie in der unorganischen Natur nicht zustande kommt oder nur unter ausserordentlichen Komplikationen (Experimenten) zustande kommen kann. — Wenn sich die Chemie daran macht, organische Verbindungen aus unorganischen herzustellen, so sucht sie nach dem eben Ge-

sagten nichts anderes als: den Effekt jener minimalen (aber durch die Länge der Zeit summierten und potenzierten) Aberrationen auf andere Weise, d. i. künstlich zu erlangen. Dass jene Effekte, d. i. das Spezifische der organisch-chemischen Verbindungen auch auf künstliche Weise, ohne Organismus, dem sie ihre Entstehung verdanken, möglich sind, ist wohl a priori klar. Dies hängt nur davon ab, ob wir mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln imstande sind, solche Kombinationen zu schaffen, welche ihrem Umsatze, Effekte nach jenen durch Potenzierung der Aberrationen entstandenen Verbindungen gleichkommen. — Wenn wir ein organisches Produkt betrachten, so haben wir kommende Berührungssphären vor uns, in denen ein gewisser Rest des Effektes jener Aberrationen noch für uns vorhanden ist; es ist noch etwas vorhanden, was einst für ein anderes Ichwesen unmittelbare Berührungssphäre, wenigstens ideeller Teil derselben, war. Und von diesem Rest sind die spezifisch organischen Verbindungen die Erscheinung.

Nach dem Ganzen unserer Ergebnisse haben sowohl die Anhänger der Annahme einer eigenen sogen. Lebenskraft, als auch diejenigen, welche die organischen Veränderungen als Wirkungen der blossen Materie ohne die geringste Aberration annehmen — gleicherweise Unrecht. Die Naturwissenschaft, indem sie den Begriff der Lebenskraft perhorresziert, verfährt hierbei nur konsequent. Es geht im Organismus tatsächlich nichts vor, was nicht durch und aus der Verbindung der Stoffe der Möglichkeit nach jederzeit hervorgehen könnte. Dies ist nach allem Bisherigen einleuchtend. Wenn der Organismus als Materie unter Materien erscheint, so muss auch aller Umsatz der in ihm enthaltenen Materien ein solcher sein, der materiell ist, also den Gesetzen der Materie völlig entspricht. Nebenbei muss jedoch jene erwähnte Aberration stattfinden. Wenn nämlich das Ich sich die Berührungssphären, zu denen es kommen wird, selbst teilweise auswählt, also teilweise zu anderen kommt, als es ohne Auswahl (Eingreifen, Balancieren) kommen würde, so muss dies sich als eine Aberration darstellen; und wir müssten diese Aberration

auch bemerken und als solche konstatieren können, falls wir fähig wären, so weit in die kleinsten Vorgänge des Organismus einzudringen, sie alle zu überblicken und einen aus dem andern nach Gesetzen wie sie ebenso im Unorganischen walten, zu berechnen und abzuleiten. Aber jene so geringe Aberration, weil sie sich jeder Konstatierung und Berechnung entzieht, kann die Naturwissenschaft als empirische Wissenschaft nur dann als tatsächlich statthabend behaupten, wenn sie endgiltig eingesehen, dass nach rein mechanischen, chemischen Gesetzen, wie sie in der leblosen und unorganischen Natur walten, der Aufbau des Organischen und dessen Funktionen nimmermehr völlig zu erklären sind. Anders die Philosophie, welche nicht nur die Gesetze der Veränderungen des Balancebildes, d. i. der Natur, sondern das ganze Balancebild in seiner Wahrheit und Totalität (also auch die ganze Balance selbst und damit auch unser Ich und die Dinge an sich, in Bezug auf welche wir Balance halten) zu erkennen, wenigstens negativ, mit Ausschluss aller möglichen Irrtümer zu bestimmen sucht. Sie geht nicht direkt wie die Naturwissenschaft vom Balancebilde des Ichs, sondern vom Balance haltenden Ich selbst aus und zwar von den Empfindungen desselben, aus welchen sie erst das Ich und dessen Balance erschliesst; damit aber auch zugleich jenes Eingreifen und dessen Erscheinung, die Aberration, als notwendig vorhanden erkennt. Sie gleicht hiermit dem Geometer, der nach trigonometrischen Gesetzen eine Entfernung ausrechnet, während ein anderer, der nur seinem Massstabe vertraut, warten muss, bis es ihm möglich sein wird, jenen (vielleicht gegenwärtig ungangbaren) Weg selbst zurückzulegen und direkt durch Anlegung des Massstabes auszumessen.

Die Naturwissenschaft kann also bezüglich jener Aberrationen und hinsichtlich der Frage nach der völligen Erklärbarkeit des Organischen aus dem Unorganischen nichts anderes tun, als eine zuwartende Haltung einnehmen. Diesen einzig logisch richtigen Standpunkt der empirischen Wissenschaften finde ich in Ewald Herings Worten dargelegt, und zwar so treffend, dass sie als für alle Zeiten giltig an-

gesehen werden müssen. Dieser Forscher (Professor der Physiologie a. d. U. in Leipzig) lässt sich in seinem Vortrage „Zur Theorie der Nerventätigkeit“ (Leipzig, Verlag von Veit u. Co. 1899) folgendermassen vernehmen: „Überhaupt liegt das Lebendige heute noch ebenso als ein ungelöstes Rätsel vor uns, wie damals als die sogenannte mechanische Auffassung der Lebenserscheinungen die vitalistische siegreich niederwarf und mit ihren glänzenden Erfolgen Hoffnungen erweckte, die weit über das hinausgingen, was sich bis jetzt erfüllt hat, so reich und wertvoll dies auch ist. Wo immer die physikalische oder chemische Untersuchung in den tierischen Organismus vorgedrungen ist, überall traf sie früher oder später auf das geheimnisvolle Walten der lebendigen Substanz jener Elementarorganismen, aus denen der Tier- und Menschenleib sich aufbaut. Wir haben uns jetzt bescheiden gelernt, und wo wir einst bereits ins Innerste eingetreten zu sein glaubten, bekennen wir jetzt, dass wir noch kaum die erste Vorhalle durchmessen haben. Darf es uns Wunder nehmen, wenn heute die alte Irrlehre von der Lebenskraft, die wir bereits für endgiltig besiegt hielten, unter neuen Namen zu neuer Geltung emporstrebt? Gestehen wir, dass wir dies selbst verschuldet haben, weil wir in der ersten Freude des Erfolges mehr versprachen, als wir zu halten vermochten. Geben wir es auf, die Physiologie nur als angewandte Physik und Chemie gelten zu lassen und so den begründeten Widerspruch derjenigen zu wecken, welche der Überzeugung sind, dass es vergebens ist, das Lebendige aus dem Leblosen erschöpfend erklären zu wollen. Das Leben könnte nur aus sich selbst ganz verstanden werden und eine Physik und Chemie, welche allein dem Boden der unbelebten Natur entsprossen, und darum nur dieser angepasst ist, wird ebendeshalb nur zur Erklärung dessen hinreichen, was dem Lebendigen mit dem Toten gemeinsam ist. Dies (was gemeinsam ist) ist sehr vieles, aber es ist nicht alles.“ In diesen Worten ist auch der von uns eingeschlagene, wahre Mittelweg zwischen der Annahme einer eigenen Lebenskraft und der Lehre, dass alle organischen Vorgänge blosse

Spezialfälle unorganischer darstellen, sehr treffend gekennzeichnet.

§ 34.

Aus dem Gesagten erhellt auch, dass es nie eine rein materialistische Erklärung der Lebensentstehung wird geben können. Denn gerade diese minimalen Aberrationen, welche, selbst wenn sie konstatierbar wären, sich jeder Berechnung aus den Veränderungen der unorganischen Materie ewig entziehen müssen, weil sie aus ihr nicht stammen, sind die *condicio sine qua non* des Lebensprozesses und folglich auch aller eventuellen Entstehung des Lebens.

Wie äusserst geringfügig jedoch jene Aberration im Organismus sein muss, ersieht man am leichtesten daraus, wenn man bedenkt, wie langsam und nach bestimmten Normen strikt gebunden der Aufbau eines Organismus sich vollzieht; gleichsam nur wie nach vorgezeichnetem Plane und unter Bedingung unzähliger, nötiger Umstände. — Die Anpassungsfähigkeit eines einzelnen Organismus an andere Lebensbedingungen als die seiner Vorfahren ist namentlich bei den höher entwickelten äusserst gering. Das Parallellaufen ist ständig dem Eindringen („Hineinreichen“, wie wir es nannten § 32 Ende) nicht gemässer Berührungssphären ausgesetzt, und zwar um so mehr, je komplizierter es ist. (Wir nannten zum Schluss des § 32 jenes Parallellaufen das komplizierteste, bei welchem die dem Ich gemässen ideellen Teile der Dinge an sich das Ich gleichsam am innigsten berühren, noch symbolischer gesprochen, am meisten in dasselbe „hineinreichen“; — die nicht gemässen dem Ich sozusagen am fernsten bleiben.)

Die Entstehung des Lebens resp. der erste Ansatz hierzu wird begonnen haben (vorausgesetzt, dass wir das Leben nicht überhaupt, wie z. B. Helmholtz, als möglicherweise ewig ansehen), wann ein Ich Proben gleichsam gemacht hat, in solche Berührungssphären einzulenken, von welchen gemässe Affektionen kommen. Auch das ordinärste Schleimklümpchen, ja den unscheinbarsten Ansatz zum elendsten

Moner müssen wir uns als eine Position denken, welche erst auf unzählige, teils fehlgeschlagene, teils gelungene Versuche hin, die allgemeinsten, einfachsten gemässen Berührungssphären als längere Zeit hindurch kommende vorher zu bestimmen, erlangt wurde — natürlich nur als die Erscheinung einer solchen Position.

Die Entstehung des Ansatzes zum denkbar niedersten Organismus war also zunächst ein Suchen nach gemässen Berührungssphären, zuletzt ein Auffinden eines solchen Verhältnisses zu den Dingen an sich, in welchem die gemässen, ideellen Teile derselben (die gemässen Berührungssphären) lange Zeit kontinuierlich als die gleichen herankommen resp. das Ich zu gleichen kommt. Ferner sozusagen ein Regulieren des Herankommens dieser Berührungssphären, bezüglich des erwähnten „Hereinreichens" derselben; welches Regulieren wieder durch Versuche entstanden ist, von den nur im ganzen und grossen gemässen Berührungssphären das Nicht-Gemässe oder doch weniger Gemässe fernzuhalten, das Gemässere wieder zu innigerem „Hereinreichen" gleichsam heranzuziehen. Dieses solchermassen kompliziert zu nennende Hereinreichen resp. Eindringen der Berührungssphären ist eben die Kompliziertheit des Parallellaufens, d. i. des Kommens immer nur zu gemässen Berührungssphären und des Hinarbeitens zur Erhaltung dieses Parallellaufens. — Dieses Sich-Auswählen des komplizierten Eindringens ist freilich im letzten Grunde der Dinge etwas Gekünsteltes; es ist eben das Balance-Halten, wovon das Leben, zunächst die im vorigen Paragraphen erwähnte Aberration die Erscheinung ist. Dies erwähnte komplizierte Sich-Auswählen, Regulieren muss statthaben. Denn, wenn in dem Falle, wo die kommenden Berührungssphären die gleichen sind, empirisch gesprochen: wo die Daseinsbedingungen (z. B. frische Luft) eines Organismus dieselben bleiben, ihr Dasein allein dennoch nicht genügt, so ist klar, dass noch überdies das „Eindringen" der Berührungssphären reguliert werden muss. (Z. B. Einatmen der Luft, welches Erscheinung eines solchen Regulierens ist.)

Das Ansich der niedersten Organismen unterscheidet sich

von dem der höheren vornehmlich dadurch, dass bei den höher entwickelten die Kompliziertheit des erwähnten Eindringens eine noch grössere ist; dass das Kommen bestimmter ideeller Teile der Dinge an sich noch mehr ausgewählt, durch Eingreifen vorherbestimmt, reguliert werden muss. Und dieses Noch-mehr-wählen erscheint zunächst als willkürliche Beweglichkeit, als verfeinerte Sinne zur Erkenntnis der Aussenwelt u. dergl.

Hat ein Ich nun eine solche Position, wie sie das Ansich der niedersten Organismen bedeutet, gewonnen, sind ihm seine Versuche, von den kommenden Berührungssphären gleichsam eine Auslese zu treffen, wirklich in gewissem Sinne geglückt; so wird sicherlich ein anderes Ich, wenn es zu denselben Berührungssphären kommt, die Annehmlichkeit der Position des ersteren mit zu geniessen suchen und auf diese Weise rascher zu seinem Ziele kommen wollen als das erstere. Mit andern Worten: Will ein Ich eine solche Position haben, wo es durch blosses Regulieren (Eingreifen) zu einer Auslese von günstigen Berührungssphären kommt und sind schon andere solche Positionen (das Ansich von Organismen) da; so wird dieses Ich nicht erst ein neues Parallellaufen mühselig aufsuchen, sondern sich an eines der anderen einfach anschliessen. Da wird nun das zweite Ich im Parallellaufen des ersten selbst einen Anknüpfungspunkt (Anknüpfungssphäre) suchen; und wird, wenn es ihn erlangt hat, allmählich auch eine ähnliche Position erlangen wie das erste Ich — weil sie nämlich aus der Position des ersten hervorgegangen und zwar dadurch, dass sie ideelle Teile derselben sich angeeignet. (Darum muss sie ihr ideell in den Grundzügen ähnlich, d. i. sozusagen der Idee nach wesentlich gleich sein.) Diese Position beider wird nun sein: Entweder eine weiter noch zusammenhängende und zusammenhängend bleibende — wie wir es bei den Tierstöcken, auch wohl bei den Pflanzen sehen; oder eine sich späterhin isolierende, in zwei selbständige Positionen auflösende — wie wir es bei den Organismen sehen, welche sich durch Spaltung, Teilung fortpflanzen.

Die primitivste Fortpflanzung im engeren Sinne wird

also durch Teilung stattfinden. Bei weiterer Entwicklung aber wird in dem Organismus (zunächst in derjenigen Position, von der er die Erscheinung ist) selbst ein Teil, sozusagen ein Apparat entstehen, der speziell zur Fortpflanzung dient; ähnlich wie bei den höher entwickelten Organismen besondere Teile besondere Funktionen verrichten (Nervensystem, Verdauungsapparat), welche ursprünglich bei den niedersten Organismen auf die ganze Leibesmasse verteilt waren.* Es wird also bei einem komplizierteren Parallellaufen (höheren Organismus) ein anderes Ich nur in eine bestimmte Sphäre desselben behufs Erlangung einer gemässen Position einsetzen können. In dieser Sphäre findet das neu einsetzende Ichwesen einen sehr günstigen Boden zur Erlangung einer Position, da in derselben ein solcher Boden direkt hierzu gleichsam geschaffen parat liegt. Indem nun diese Anknüpfungssphäre schon zugleich gewissermassen eine beginnende Selbstteilung der ganzen Position oder doch die Grundlage einer solchen darstellt; — wird das Ichwesen, welches in sie eingesetzt, den Beginn einer ähnlichen (ideell wesentlich gleichen) Position erhalten, wie sie das erste Ichwesen hat. Die Ichwesen haben sich hier genau so wie bei der primitiven Fortpflanzung in dieselbe Position geteilt, nur mit dem Unterschiede, dass hier das zweite Ich mit noch unvollkommener Position (geborenes Junge) oder gar noch erst beginnender Position (Ei) die vollkommene Position des ersteren verlässt. Im Wesen aber ist die Fortpflanzung die gleiche. Weil in beiden Fällen eine Teilung der ursprünglichen Position stattgefunden und zwar ihrer Einheit (weil sozusagen ideelle Momente ihrer realiter losgelöst wurden), werden beide Positionen im Stadium ihrer Vollendung einander wesentlich ähnlich sein. Denn die Position ist gleichsam in zwei Hälften ihrer zerfallen. Die Position, die ein neu einsetzendes Ich erlangt, ist darum durch die Position, in die es eingesetzt,

* Bei höheren Organismen verrichtet das Ich durch verschiedene Sphären seiner Position verschiedene Funktionen, d. i. Eingreifen zur Balance-Erhaltung; während bei den niedersten Organismen das Ich all dieses Eingreifen vermöge der ganzen Position zugleich verrichtet.

wie im Plane vorgezeichnet; der neue Organismus macht im Wesentlichen die Hauptstadien des alten Organismus noch einmal durch, bis er die Vollendung des alten, aus dem er hervorgegangen, erreicht.

Ein Tierstock, der, wie erwähnt, die Erscheinung eines unmittelbaren Zusammenhanges vieler Positionen darstellt, lässt, wenn er geteilt wird, jedem Ich seine Position isoliert weiter bestehen. Weil aber eine solche Position der Ichs ihrem Wesen nach zu ihrer völligen Integrität des kontinuierlichen Zusammenhanges mit anderen Positionen bedarf (sozusagen ob einer gewissen ideellen Unselbständigkeit), entstehen gleichsam durch eine Selbstteilung der Position neue Nachbarorganismen (wo die neuen Ichwesen in die unselbständigen, dem Fortpflanzungsapparat vergleichbaren ideellen Teile einsetzen). Aus dem Einzeltier wird wieder ein Tierstock.

Ein solches Zusammenbalancieren vieler Ichwesen können wir uns bildlich (graphisch, symbolisch) in Fig. 2 dargestellt denken; a versinnbildliche uns einen Tierstock, b ein höheres Einzeltier; die Punkte sollen je ein Ichwesen bezeichnen, jedes Segment aber je eine Position.*

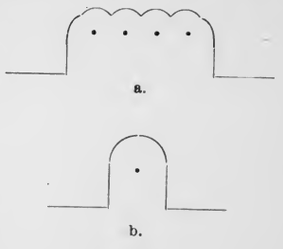


Fig. 2.

Es ist höchst wahrscheinlich, dass durch das Entstehen bestimmter Anknüpfungssphären, davon der Fortpflanzungsapparat die Erscheinung ist, die ganze Position der Notwendigkeit des Unterganges anheimgefallen, die Notwendigkeit des Todes eingetreten ist.

* Bei obiger Darstellung gehen wir freilich von der Annahme aus, dass eine Alterierung der Position wohl eine Alterierung des Ichs hinsichtlich seiner zu erhaltenden Affektionen, aber nicht seines Wesens zur Folge hat. Ob das Ich selbst teilbar ist, wissen wir nicht, darüber wird uns erst der Abschnitt IV belehren. Aber soviel ist schon hier einzusehen, dass durch Eingriffe in die Position nicht Eingriffe in das Wesen des Ichs (seine Wesensteile) notwendig gesetzt sind.

Die niedersten Organismen können unbegrenzt lange Zeit erhalten bleiben, sobald sie nur nicht direkt zerstörenden Einflüssen ausgesetzt werden. Anders die höher organisierten. Wenn auch bei den komplizierteren Positionen die „im ganzen und grossen“ (wie wir es nannten) günstigen Berührungssphären immerfort herankommen, die Positionen gehen doch nach einer gewissen Zeit der Schwächung und dem Verfalle entgegen. Es ist anzunehmen, dass im letzten Grunde die Fortpflanzungsapparate hieran schuld sind. Denn sie stellen gleichsam Sphären vor, die zur Ausscheidung gewisser ideeller Teile der Position bestimmt sind, also durch ihr Funktionieren die Position im ganzen und grossen berauben, schwächen. Wir können sie als Exzentrierungsapparat ansehen. Wenn nämlich die ausgeschiedenen ideellen Teile gleichsam Kerne der Position vorstellen (was wir annehmen müssen, weil sich vermöge ihrer neue, wesentlich gleiche Positionen aufbauen), so gehen gewisse ideelle Zentralteile der Position nach und nach verloren; deren Verlust übt seine Rückwirkung auf die übrigen ideellen Zentralteile notwendig aus, — weshalb auch sie und damit die ganze Position ihrem Ende entgegen gehen.

Zu wesentlich gleichem Resultate wie wir ist der berühmte Physiologe und Spermatologe August Weismann bei seinen naturwissenschaftlichen Forschungen gelangt. Nach ihm hat sich die Notwendigkeit des Todes erst da herausgebildet, als in den Organismen die Sonderung in Geschlechtszellen, die nur der Fortpflanzung dienen und in Körperzellen eintrat, die mit der Fortpflanzung nichts zu schaffen haben. Sobald die Geschlechtszellen, meint Weismann, ihre Schuldigkeit getan, können die übrigen Körperzellen absterben; die Natur habe dann ihren Zweck erreicht, das Bestehen der Art sei gesichert.

Allein handelt die Natur wirklich nach bewussten Zwecken? Die Herkunft des Todes hat sicherlich ihre Ursache darin, dass in den Fortpflanzungszellen sich der Kern des Lebens konzentriert, also der Einzelorganismus durch sie

(ihre der Ausscheidung zustrebende Tätigkeit*) exzentriert wird. Darin aber muss Weismann unbestritten Recht behalten, wenn er sagt: „Bei einzelligen Tieren war es nicht möglich, den normalen Tod einzurichten, weil Individuum und Fortpflanzungszellen noch ein und dasselbe waren, bei den vielzelligen Organismen trennten sich somatische und Propagationszellen, der Tod wurde möglich.“

Das Einsetzen eines neuen Ichwesens in die Fortpflanzungssphäre, sowie das Funktionieren derselben überhaupt wird freilich nicht direkt als Beraubung empfunden (obwohl die Tätigkeit der Fortpflanzungsorgane immerhin als ein Kraftverlust empfunden wird). Beide Ichwesen sind ja in dieser Sphäre insoferne vereint tätig, als diese Sphäre direkt zur Anknüpfung geschaffen ist, dazu parat liegt und also auch durch die Tätigkeit des Exzentrierungsapparates der ganze Organismus in gemässes Funktionieren versetzt wird. Beide Ichwesen treten also einander durch ihr Eingreifen nicht störend entgegen, sondern vielmehr fördern sie gegenseitig ihr Balancieren, sind gleichsam nach derselben Richtung hin tätig. Daher die gemässen Affektionen hierbei zu erklären sind. Denn der Exzentrationsapparat ist zugleich in anderem Sinne, wenn wir nämlich den Zusammenhang alles Lebenden (vermöge der Fortpflanzung) betrachten, eben so sehr Konzentrationsapparat; durch eine ihm angemessene Tätigkeit seiner wird die ganze Position in ihr angemessenes Balancieren versetzt.

Dagegen muss ein Eingreifen eines fremden Ichs in eine andere als zur Fortpflanzung dienende Sphäre (falls solches überhaupt möglich und vorhanden ist) die ganze Position erschüttern, ihre Behauptung stören und selbst vernichten. In solchem Falle arbeiten beide Ichwesen nicht mehr vereint, das neu einsetzende sucht dem anderen ideelle Teile der Position, die dieses für sich braucht und die auch für dieses Sich-Behalten angelegt sind, zu entreissen. Es ist nicht unmöglich, dass die sog. Neubildungen Erscheinungen solches

* Auch wo die Geschlechtsorgane verkümmert sind, ist darum der einzelne Organismus der Vererbung gemäss zur Ausscheidung, gleichsam zentrifugal und damit zum Tode angelegt.

Einsetzens und Entreissens sind. Denn es sind bei diesen Krankheitszuständen eigene Zellen des Organismus, welche durch ihre übermässigen, unheilvollen Wucherungen den ganzen Organismus schädigen. (Auch scheint die in neuerer Zeit gemachte Entdeckung, dass im Uterus gefundene Zellen den Neubildungszellen ähnlich sind, unsere Annahme zu bestätigen.) — Jeder höhere Organismus ist gleichsam Wiederholung der primitivsten organischen Form, der Zelle, d. h. jede höhere Position ist in sich Wiederholung der niederen, welche als ideelle Teile in ihr enthalten sind. Tritt in dem Zusammenhang solcher ideeller Teile ihrer (durch Eingriffe in die Position, wovon z. B. Kontusionen die Erscheinung sind) mit der ganzen Position eine Erschütterung, Lockerung ein, so ist es nicht unmöglich, dass neue Ichwesen in diese teilweise losgelösten ideellen Momente der Position einsetzen. Diese ideellen Teile der Position werden dann zugleich Positionen für andere Ichwesen. Empirisch gesprochen: die Zellen werden selbständige Organismen, die sich nach ihrer Art nun vermehren. Nach solcher Annahme wären die Neubildungen das Gegenstück zu jenen Erscheinungen der Regenerationsfähigkeit, die wir beim Embryo, selbst bei höher entwickelten Tieren, beim Salamander, bei der Eidechse so bewundern. Während hier die Position realiter ausgefallene Momente iherr (weil sie in der ganzen Position idealiter enthalten sind) von neuem realisiert, ist dort das Ich nicht einmal einzelne noch zur Position realiter gehörende ideelle Teile ihrer festzuhalten imstande.

Die Tatsache der Regeneration verloren gegangener Organe ist nach der Annahme, wonach das Funktionieren des Organischen blosse Spezialfälle unorganischer Veränderungen darstellt, schwer zu erklären; unschwer aber aus unseren Resultaten, wonach die einzelnen Organe Erscheinungen ideeller Teile einer einheitlichen Position des Ichs sind. Durch die auf die Integrität der ganzen Position hinarbeitende Tätigkeit des Ichs ist das neue Realisieren ideell in der Position enthaltener Momente nichts mehr Verwunderliches.

§ 35.

Jenes oben angenommene Entrissenwerden gewisser ideeller Teile der ganzen Position durch andere Ichwesen findet

aber tatsächlich bei den sog. Infektionskrankheiten statt; nur mit dem Unterschiede, dass die neu einsetzenden Ichwesen in diesem Falle schon eine selbständige Position besitzen, von welcher die Mikroorganismen die Erscheinung sind. Ichwesen niederer Position suchen die Schwächungen und Schädigungen anderer höherer Positionen zu benützen, um sich ideelle Teile derselben anzueignen, um sie umzuändern, für sich umzubilden. So wie eine verlorene Position, davon der Kadaver die Erscheinung ist, einen günstigen Boden für andere Wesen zur Entfaltung ihrer Position bildet, weil viele Verhältnissphären erhalten geblieben* — so bildet überhaupt auch nur eine Schwächung der Position die Möglichkeit, dass andere Ichwesen, zumal inferiorer Positionen, in sie einsetzen und sie für ihre Position umzubilden suchen. Solches Umgebildetwerden ist gleichsam ein Faulen gewisser Teile eines lebendigen höheren Organismus. Und man nennt auch diese Krankheiten (die Infektionskrankheiten) faulende, „septische", und auf ihre Verhütung und Heilung zielt die moderne „Antisepsis".

Nach dem Dargelegten können wir die Schwächungen und Krankheiten der höheren Organismen in vier Hauptarten einteilen. Erstens ein Mangel in der Position, ein gewisses Fehlen ideeller Teile derselben; ein Mangel, der entweder von den Positionen, aus denen sie hervorgegangen, herrührt; ein vererbter Fehler, der in der sog. Disposition, der Position

---

* Wenn solche Verhältnissphären auch keines Ich unmittelbare Verhältnissphären mehr sind, so wissen wir doch, dass sie für andere Ich noch mittelbare Verhältnissphären bedeuten, daher für solche zur Entfaltung ihrer Position brauchbar sind. Empirisch gesprochen bildet der Kadaver einen günstigen Nährboden für andere Organismen. — Für die nicht aasfressenden Tiere ist ein Kadaver nur dann zu gebrauchen, sofern er nicht schon von niederen Organismen in Beschlag gelegt oder sonst chemisch verändert, eigentliches Aas ist. Derselbe wirkt alsdann giftig, weil durch die Umwandlung, welche die niederen Organismen vollzogen haben, Berührungssphären entstanden sind, welche das Gegenteil in Bezug auf ihr Gemässein geworden sind. Es sind dies die Ausscheidungsprodukte, die ebenso bei dem Faulen eines Teiles des Organismus (Infektionskrankheit) die Hauptgefahr sind.

in nuce enthalten lag; oder der bei der Entwicklung entstand, indem der neue Organismus (oder der Embryo) anderen Einflüssen ausgesetzt war, als der des Erzeugers; wodurch, nebenbei gesagt, auch Fehler, die vom ersteren herrührten, ganz oder teilweise kompensiert werden konnten. Ein solcher Mangel in der Position, heisst empirisch sehr treffend Mangel in der Disposition, in der Konstitution, Konstitutionsfehler. Es ist ein Fehlen gewisser zur Position gehöriger, weil in ihr enthaltener (idealiter in ihr enthaltener) Momente derselben. Aus diesem Fehlen folgt ein mangelhaftes Regulieren der „im ganzen und grossen" gemässen herankommenden Berührungssphären. (Man kann es auch nennen ein Fehlen gewisser durch das Ganze der Position bedingter Korrelate.) Zweitens ein Mangel des Herankommens der im „ganzen und grossen" gemässen Berührungssphären; z. B. Mangel an Luft, Nahrung, Wärme; Vergiftung, Kontusion, Verwundung. *

Drittens Eingriff fremder Organismen, welche ideelle Teile der Position für ihre Position (durch Eindringen in erstere) sich anzueignen und umzubilden suchen. Die sog. (durch Bakterien erzeugten) Infektionskrankheiten.

Viertens natürliche, oft durch ungünstige Umstände beschleunigte Abwickelung (Altersschwäche), deren wahrscheinliche Ursache oben ausgeführt wurde. (§ 34.) — Wie überall in der Natur und im Wesen der Dinge keine feste Grenze besteht, so auch bei diesen genannten Arten der Schwächung der Position. Manches Menschen Tod ist ein Verlust der Position, herbeigeführt durch alle vier Arten von Schwächungen, z. B. Herzfehler, Kontusion, wozu auch die sog. Erkältungen gehören, Infektionskrankheit (Entzündung), geringe Widerstandskraft infolge des Alters.

Nach der Darstellung der wahrscheinlichen Entwicklung der Organismen hätten wir uns nunmehr an die wahrscheinliche Entwicklung der Erkenntnis der Aussenwelt zu machen.

---

* Hierher gehört auch das Herankommen von blossen Daten über uns drohende nichtgemässe Berührungssphären, welche Schreck, Kummer u. s. w. verursachen. Vergl. Schluss dieses Abschnittes.

Anmerkung. Nach dem Bisherigen ist das Entstehen der Erkenntnis der Aussenwelt, die Erlangung eines Bildes der eigenen Balance, so leicht auszuführen und einzusehen, dass es hier nur in der Anmerkung bemerkt werden soll. Es ist einleuchtend, dass nur ein sehr wenig „kompliziertes" Parallellaufen mit der Erkenntnis der jeweiligen Berührungssphäre und dem eintönigen „Regulieren", wie wir es nannten (wie wir es bei den niedersten Tieren sehen), ausreichen kann. Denn wenn das Ich nur dann weiss, dass es in drohende ungünstige Verhältnisse leicht geraten kann, wenn es in dieselben schon (teilweise) geraten ist, wenn es schon ungünstig affiziert wird, — wenn es die bevorstehende Störung in der Balance nicht schon vorher wusste, so kann es ihr eben nicht ausweichen; gleicht, ein Gleichnis des Demosthenes zu gebrauchen, den Barbaren im Faustkampfe, die immer mit der Hand dorthin fahren, wo sie geschlagen werden, den Stoss aber nicht parieren können — die er deshalb auch als unverständig tadelt. Ohne Verstand, d. i. zunächst ohne ein Orientierungsmittel über die kommenden Schläge von seiten der Dinge an sich, ohne Bild seiner Balance, kann das Ich keine höhere Position erlangen. Wie soll aber ein Sich-orientieren, ein Sich-vorher-richten möglich sein? *Eo ipso* balanciert das Ich zwischen Lust- und Schmerzempfindungen hindurch, d. h. eigentlich zwischen günstigen und ungünstigen Berührungssphären, derart, dass es die einen gleichsam in sich hereinzudrücken, die andern zu verscheuchen und ihnen auszuweichen sucht. Das Ich wird erstlich darnach trachten, die Schmerzempfindungen leise herabzudrücken (durch Ausweichen den betr. Berührungssphären), um nicht immer von ihnen gestört zu sein. D. h. es wird das von uns sog. „Eindringen" der nichtgemässen oder des Nichtgemässen der Berührungssphären zu verhindern suchen. Es wird sie aber zweitens nicht völlig verhindern, nicht gänzlich verscheuchen wollen, weil es sie als wertvolle Data zur Orientierung auffasst. Sie sind nämlich, wenn leise herabgedrückt, das Zeichen dafür, dass das Ich ihnen ausweichen soll, resp. den Berührungssphären, von denen sie stammen. So reguliert,

wird das Eindringen der nichtgemässen Verhältnissphären ein äusserst geringes sein, die Schmerzempfindungen werden so zu indifferenten Empfindungen (wie es unsere Sinnesempfindungen sind) herabgedrückt. (Vergl. hiermit das Eingreifen des Ichs auf diejenigen Unlustempfindungen hin, z. B. Atemnot, welche die unwillkürlichen Bewegungen, zunächst deren Ansich, zur Folge haben.) Die Empfindungen werden alsdann in feineren Nuancen auftreten, wodurch, wenn sie zahlreich sind, ein indifferentes, unbetontes Fühlen der jeweiligen Position als grosse Erweiterung des Fühlens der Schmerz- resp. Hindernisempfindungen entsteht. Empirisch gesprochen hat solchermassen ein Organismus den eigentlichen Tastsinn erlangt. Damit jedoch dieses Lebewesen seine Umgebung, d. i. in Wahrheit das Ich die nächststehenden mittelbaren Verhältnissphären (soweit es mit denselben unmittelbar sozusagen in Berührung kommen kann) alle zugleich und nicht bloss erst immer, wenn sie unmittelbar sind, kennen lerne, ist noch etwas anderes nötig. Zunächst ist klar, dass, da die kommenden Berührungssphären sich oft grossenteils gleichbleiben (kontinuierlich als dieselben da sind), die mittelbaren, kommenden aber leicht unmittelbare werden können, bald ein Überblick über alle, den unmittelbaren zunächst kommenden, mittelbaren Verhältnissphären gewonnen werden kann. Empirisch gesprochen, das Lebewesen kann seine Umgebung kennen lernen. Wie erwähnt, ist aber dazu auch noch Eines nötig, und das ist die Möglichkeit, die dagewesenen (indifferenten, unbetonten) Affektionen sich zu merken. Kurz, es ist die Fähigkeit des Gedächtnisses vor allem nötig, wenn ein Ich ein Bild seiner nächst-mittelbaren Verhältnissphären, ein Bild seiner Balance in Bezug auf dieselbe, soll erreichen können.

Soll aber ein Ich Gedächtnis haben, so kann dies nur geschehen, wenn es imstande ist, die schon dagewesenen Affektionen, sich wieder von neuem aufzuzwingen; wenn seine Position eine solche ist, dass auch, wenn von den Berührungssphären, von welchen gewisse Affektionen herrührten, keine mehr (unmittelbar) da ist, dennoch dieselben (die gleichen)

Affektionen dem Ich in abgeschwächterem Grade wieder von neuem aufgezwungen werden können; ja dass überdies dieses Aufgezwungenwerden auf blosses Eingreifen des Ichs hin sich erneuert. — Wenn es z. B. dem Ich gelingt, sich irgend einer Empfindung zu erinnern, so ist dies nichts weiter als der Ausdruck dafür, dass es dem Ich durch Eingreifen gelang, dahin einzuwirken, dass ihm diese Empfindung (eine gleiche) nochmals in abgeschwächterem Grade, verblasst (d. i. als Vorstellung) auch ausserhalb des Zusammenhanges, in dem sie auftrat, aufgezwungen wurde. — Um Gedächtnisfähigkeit zu erlangen, muss ein Ich einen solchen ideellen Teil seiner Position erwerben, in welchem die dagewesenen Affektionen einen bleibenden Eindruck hinterlassen, ihn bleibend modifizieren. Der triviale Satz, den wir bei Schopenhauer so gut wie bei den Materialisten antreffen, dass ein Denken ohne Gehirn so wenig möglich sei, wie ein Verdauen ohne Magen, besagt demnach im Grunde: Ein Denken ohne einen solchen Apparat, der die dagewesenen Empfindungen aufbewahrt, ist so wenig möglich, wie eine Verdauung ohne einen Apparat, der die genossenen Speisen aufbewahrt. Woher denn in beiden Fällen der Stoff, mit dem gearbeitet werden soll, wenn er nicht festgehalten würde? Das Gehirn ist eben die Erscheinung desjenigen Apparates, d. i. derjenigen Komplikation (ideellen Teile) der Position, in welchem die dagewesenen Affektionen eine bleibende kleine Verschiebung hinterlassen (eine Abschwächung der Verschiebung, welche beim Dasein der Affektion stattfand), welche kleine abgeschwächte Verschiebung mit der stetigen Erneuerung der Position sich stetig miterneuert, jedoch in immer geringerem Grade. (Daher die Vorstellungen nach und nach immer mehr verblassen.) Ferner ist möglich, dass das Ich diese Verschiebung durch Eingreifen jederzeit kräftiger auf sich einwirken lassen kann, sie dadurch zu befestigen imstande ist. Dieses kräftigere Aufsich-Einwirkenlassen ist Eines mit dem von neuem gleichartig Affiziertwerden, des Wiederauflebens der Affektion, d. i. der Erinnerung. Denn: abgeschwächte gleiche Verschiebung wie damals, gleiche, aber in schwächerem Grade auftauchende

Affektion. Auf diese Weise, d. i. durch die Möglichkeit, dass ein Ich Gedächtnis habe, ist wie oben erwähnt, ein Überblick über alle oder einen grossen Kreis derjenigen mittelbaren Verhältnisse möglich, welche den unmittelbaren zunächst stehen. Das Ich kann dann, empirisch gesprochen, die unmittelbare Umgebung seines Organismus kennen lernen, einen Überblick über sie gewinnen. Auf diese Weise lernen auch Blindgeborene durch den blossen Tastsinn die Aussenwelt kennen. In diesem Falle müssen jedoch alle bekannten mittelbaren Verhältnissphären einmal unmittelbar gewesen sein. Die Kenntnis und Orientierung über die mittelbaren Verhältnissphären ist demnach noch sehr beschränkt. — Gibt es nun nicht Schwankungen in der Position, welche die mittelbaren wie unmittelbaren Berührungssphären gleichermassen treffen? Mit anderen Worten, gibt es nicht in der Position, in dem Hineilen zu immer neuen gemässen Berührungssphären, gewisse Veränderungen, welche zugleich Veränderungen sowohl der unmittelbaren, wie der mittelbaren Verhältnissphären sind? Dies ist sehr wohl möglich, da ja diese beiden ein Kontinuum bilden. In solchem Falle wäre ein gewisser kleiner Teil der Änderung der unmittelbaren Verhältnissphäre zugleich ein Anzeichen für Veränderungen der mittelbaren Verhältnissphären. Nur müsste das Ich diesen Sachverhalt durch Erfahrung kennen lernen. Ein empirisches Beispiel hiefür mag die Wärmeabgabe sein. Je mehr sich unser Organismus einem Wärme ausströmenden Körper nähert, desto mehr wächst die Wärme, die man empfindet und umgekehrt. So ist die Wärme-Empfindung für das Ich das seine unmittelbaren mit mittelbaren Verhältnissphären Verknüpfende, von beiden zugleich Data Bringende. Das Ich wird somit diesen gemeinsamen Teil der Veränderungen der mittelbaren wie unmittelbaren Verhältnissphären als wertvolle Data zur Balancehaltung, zum Vorherwissen der kommenden mittelbaren Verhältnissphären erkennen; es wird sie in diesem Sinne umzubilden suchen (ihre Lust resp. Unlust herabzudrücken), sie, wie wir dies auch bei den Tastempfindungen sehen, zu indifferenten Daten auszubilden; zugleich aber andererseits

(wie wir es wieder beim Gedächtnis sahen) sie durch Eingreifen kräftiger auf sich einwirken zu lassen. Damit wird wieder eine Empfindlichkeit für noch feinere Nuancen der Veränderungen, welche zugleich Kunde von mittelbaren wie unmittelbaren Verhältnissphären bringen, zustande kommen. Von einem kleinen Teile dieser, unmittelbare wie mittelbare Verhältnissphären gleichmässig treffenden Veränderungen wird das Ich die passendsten auswählen und, wie gesagt, die Empfindlichkeit für sie zu erhöhen suchen (und zwar durch Aufmerksamkeit, wie wir z. B. auf diese Weise auch unser Gehör, unseren Tast- und Geschmacksinn schärfen, welche Schärfung durch fortgesetzte Vererbung ganz gewaltig erhöht worden sein wird). — Die Erscheinungen, deren Entstehung für das Ich hier der Möglichkeit nach und deren wahres Ansich anzugeben versucht wurde, sind, wie aus diesem Versuche selbst hervorgeht, die Lichterscheinungen. Das Licht bringt uns eine einer ungeheuren Kette von mittelbaren Berührungssphären gemeinsame Änderung zur Affektion, zur Erscheinung (ist die Erscheinung dieser Änderung). Es bringt uns aber damit zugleich, weil es das so vielen Berührungssphären Gemeinsame, aber mit Unterschieden, bringt, indirekt auch deren Unterschied in Bezug auf ihre Mittelbarkeit zum Ich. Und die Erscheinung dieser jeweiligen Mittelbarkeit der Berührungssphären ist die gesehene Entfernung der Objekte, welche eben die Data von den kommenden Berührungssphären sind. Durch das Licht erhalten wir also mit einem Schlage Kunde von Berührungssphären, die wir sonst nur schwer und unvollkommen oder überhaupt nicht hätten erhalten können. Der Gesichtssinn bringt uns nicht wie der Tastsinn bloss Data über jeweilige unmittelbare oder nächstunmittelbare Verhältnisse, sondern sogar Data von Berührungssphären, welche uns ewig (wenigstens für unsere jetzige Position) unerreichbar bleiben — er geht gleichsam (symbolisch-empirisch gesprochen) bis zu den fernsten Gestirnen. — Licht ist also das, was uns Kunde bringt von Berührungssphären, die uns direkt unerreichbar sind (wenigstens in dem betreffenden Zeitpunkte es sind). Licht

in übertragener Bedeutung heisst sehr richtig alles, was uns Kunde bringt. Licht in etwas bringen heisst: Kunde von etwas bringen, uns über etwas belehren. Und das „Licht der Erkenntnis“ ist ein Produkt der Kunde der Belehrungen, die uns die Dinge an sich indirekt durch Affektionen geben und jener Kunde, die aus uns selbst (eigentlich aus und selbst und unserer Position) stammt; nämlich die Kunde, die wir durch Interpretation und Kombinieren, richtiges Beziehen der Affektionen untereinander und auf uns (zunächst unsere Position) erlangen und festhalten. — Das Licht, das die Philosophie bringt, ist Kunde, die wir erhalten vom wahren Wesen der Dinge. Freilich ist sie nur indirekt. Auch das Licht im eigentlichen Sinne gibt uns nur indirekte Belehrungen, Data von Berührungssphären, keine adäquate oder nur irgendwie direkte Erkenntnis derselben. Aber nichtsdestoweniger sind seine Belehrungen von unendlichem Werte. So bringt auch die Philosophie nur Belehrungen über das Verhältnis dieser Data zu den Berührungssphären selbst (zu den Dingen an sich und ihrem wahren Wesen), sowie über die Vergleichbarkeit resp. Unvergleichbarkeit dieser Data mit den Berührungssphären und den Dingen an sich überhaupt; — Belehrungen, die, wenngleich an sich nur indirekt und negativ, uns keine adäquate Erkenntnis gebend, dennoch ebenfalls für uns von unendlichem Werte sein, unser Wissen unendlich erweitern können.

Um aber zu unserem engeren Thema hier zurückzukehren, muss überdies jedes Datum von mittelbaren Berührungssphären einen Hinweis darauf enthalten, unter welchen Bedingungen dieselben unmittelbar werden; es muss m. a. W. in diesen Daten auch ein Hinweis auf ihre Mittelbarkeit, wie wir es nannten, empirisch gesprochen: es müssen Anhaltspunkte zur Ermittelung ihrer Entfernung gegeben sein (zunächst muss aber das Verhältnis ihrer zu anderen Daten, empirisch gesprochen, muss die Richtung, aus welcher sie kommen, bekannt sein). Sonst hätte das Ich nur einen Brei von Empfindungen, die eher geeignet wären, es zu verwirren, als ihm

zur Orientierung zu dienen. — Die Ordnung, in welcher die Affektionen gesichtet werden behufs unserer Orientierung über ihre Hinweise auf die jeweilige Mittelbarkeit der Berührungssphären, ist die Raumesvorstellung resp. Raumesanschauung, der Raum, den wir kennen. (§ 21.) Er ist das Schema, welches sich darauf bezieht, wie weit die mittelbaren Verhältnissphären, von welchen wir bezüglich ihrer Veränderung zu uns Data haben, von dem Unmittelbarwerden derselben für uns (symbolisch gesprochen) entfernt sind; d. h. ob diese Data von uns mehr oder weniger bevorstehenden Verhältnissphären kommen. Die räumliche Entfernung ist Erscheinung von Berührungssphären hinsichtlich ihrer Mittelbarkeit. Und wir lernen die Entfernung (Mittelbarkeit) schätzen, indem wir beim Wechsel der Entfernungen (Mittelbarkeiten) auf die minutiösesten Veränderungen achten, welchen diese Data selbst hierbei unterliegen. Wir können symbolisch ganz ruhig sagen, dass uns die räumliche Entfernung der Körper die „Entfernung“ der Berührungssphären zur Erscheinung bringt, wenn wir uns nur dessen stets bewusst bleiben, dass diese „Entfernung“ keine Entfernung in unserem Sinne, d. i. keine räumliche ist. Man kann ganz gut sagen, dass im wahren Ansich ein allgemeineres Nah und Fern statt hat, von welchem unser räumliches Nah und Fern ein unselbständiges, exklusiv-einseitiges Moment ist. Im wahren Ansich herrscht nicht wie im Raume ein einseitig-exklusives Aussereinander, sozusagen absolute Geschiedenheit, sondern alles Aussereinander ist daselbst zugleich als eine Art Ineinander symbolisch zu denken. Im Raume, können wir sagen, ist bloss die ideelle Geschiedenheit der Dinge an sich, nicht aber auch ihre zugleich ideelle Einheit zur Anschauung gebracht.

In diesem Sinne, d. i. den Raum als aufgehobenes Moment der wahren Ordnung der Dinge aufgefasst, kann auch gesagt werden: Der Raum gibt das ideelle Moment der Geschiedenheit der Dinge einseitig, inadäquat wieder. — Der Umstand aber, dass er so gut für diese Wiedergabe geeignet ist (vgl. § 31), dass er so ein passendes Schema

dafür ist, wird uns schon aus den Ergebnissen des nächsten Abschnittes erklärlich werden. Wir werden nämlich daselbst einsehen, dass Ich und Dinge an sich ein Wesen, bloss ideelle Unterbrechungen (Teile) eines Wesens sind. Darum können ideelle Teile des einen (Raumschema und dessen Teile) wenigstens in Beziehung gebracht werden zu ideellen Teilen des andern.

Schliesslich und letztlich ist aber zur Balancehaltung noch erfordert, dass sich das Ich nach den Daten, die es erhält, nicht nur richten könne, sondern auch wirklich richte. Dazu ist aber noch eines nötig, nämlich dies, dass die Vorgänge in seinem Balancebilde es auch zum Eingreifen anregen, gleichsam dazu zwingen. An sich betrachtet sind ja diese Vorgänge der Wahrnehmung, diese Data selbst nichts anderes als Komplexe von indifferenten Empfindungen, also selbst indifferent. Woher also die Anregung, der Sporn zum Eingreifen? Die unwillkürlichen Bewegungen resp. deren Ansich erfolgen, wie wir gesehen, auf Unlustempfindungen hin. Das aber bloss indifferente Datum als solches lässt uns kalt. Es muss also noch etwas da sein, das uns, wenn unser Eingreifen (auf indifferente Data hin) zur Erhaltung unserer Integrität nötig ist, hierzu antreibt. Es genügt z. B. nicht, dass wir den Feind, das Feuer, das uns droht u. s. w. bemerken und als für uns gefährlich bloss erkennen, wir müssen in unserem Gemüte auch noch Antriebe erhalten, ihnen auszuweichen; wir müssen in Unruhe (Unlust) versetzt werden, müssen erschrecken, wenn selbst auch in noch so geringem Grade. Es muss ein ideeller Teil der Position da sein, welcher diese Anregung besorgt, diesen Impuls auf unser Ich ausübt. Empirisch gesprochen: Es muss ein Apparat da sein, welcher auf die im Gehirn sich abspielenden, auf unser Wohl und Wehe sich beziehenden Prozesse, so reagiert, dass das blosse Auffassen von Daten über das Herankommen günstiger Positionen selbst mit Wohl (Freude), ungünstiger mit Wehe (Furcht, Trauer) beantwortet wird. Dies ist derjenige Apparat, von welchen das Nervensystem

die Erscheinung ist resp. ein ideeller Teil dieses Apparates.* Dasselbe, was die ständigen Eingriffe zur Erhaltung der Balance besorgt, Atmung, Herztätigkeit, das muss auch die Eingriffe, welche auf die unbetonten Empfindungskomplexe, d. i. Balancebilder hin erfolgen, leiten, diese Eingriffe selbst vollziehen; es muss, bildlich gesprochen, von diesen Daten selbst sozusagen nicht-indifferent affiziert werden. Dies geschieht eben, wie erwähnt, dadurch, dass die indifferenten, unser Wohl und Wehe wägenden (als bevorstehend untersuchenden) Schwankungen gleichsam einen Resonanzboden finden, vermöge dessen sie selbst zu Schwankungen von Lust und Unlust werden. Und so bringt auch das Gehirn uns nur indifferente, das sympathische Nervensystem nur betonte Empfindungen. (Empirisch gesprochen.) Darum stört auch die Disposition zu erhöhter Tätigkeit des Gehirns resp. Leistungsfähigkeit den Organismus nicht, dagegen erhöhte Tätigkeit jenes erwähnten Teiles des Nervensystems eine Krankheit ist, Neurasthenie genannt. Sie besteht darin, dass, empirisch gesprochen, das Sich-Abspielen von Gehirnprozessen, das sonst nur einen kleinen Tupfer für das Ich zur Folge hat, ihm schon einen schweren Schlag versetzt, seine Integrität stark beeinträchtigt. Durch solche erhöhte Tätigkeit werden auch die anderen Tätigkeiten desselben, Respiration, Herztätigkeit, Verdauung, gestört; wie ja auch bei gesundem Nervensystem infolge Schreck, Kummer ähnliche Störungen auftreten. — Man denke nur an das Erröten und Erblassen.

---

* Mag er als solcher selbständig in die Erscheinung treten oder nicht.

Vierter Abschnitt.

Das Problem der Veränderung.

§ 36.

Schon die alten griechischen Philosophen, insbesondere die Eleaten, hatten der Frage nach dem Wesen der Veränderung ihre vollste Aufmerksamkeit zugewendet und mit ihrem tiefen Blicke gerade dieses Problem in seiner ganzen Wichtigkeit für jede Metaphysik erkannt und mit eiserner Konsequenz behandelt. — Aus dem an sich selbstevidenten, aber doch so unendlich beachtenswerten Satze des grossen Parmenides, dass nur das Seiende ist, musste sich offenbar die Folgerung ergeben, dass die Veränderung nicht ist — denn sie ist eine blosse Abstraktion. Nur was sich verändert, was entsteht und vergeht, ist ein Seiendes (ist es wenigstens gewesen). Aber das Sich-Verändern selbst, d. i. die Veränderung als solche ist eine blosse Beziehung, ist nur unser Vergleichen von eben erst Seiendem mit eben nicht mehr Seiendem, also kein Seiendes.

Dass man dieses Problem seit jeher bei der anschaulichsten sozusagen aller Veränderungen, der im Raume, in Angriff nahm, war nur naturgemäss und zweckmässig. Das Wesen der Veränderung lässt sich auch am besten an der Ortsveränderung, der Bewegung, studieren. An diese haben sich daher auch die Eleaten, vor allem Zeno, gehalten und die Widersprüche, die in ihr „stecken“ (wie man sich gewöhnlich ausdrückt), zu Tage zu fördern versucht. Diese Widersprüche gehören zu denen, welche sich ergeben, wenn etwas, das nur ein ideelles Moment ist, als selbständig seiend gedacht wird. Vgl. vor allem die im § 25 dargestellte Antinomie.

Wie wir aus dem 2. Abschnitte wissen, ist die räumliche Körperwelt, also auch die bewegten Körper und damit die Bewegung derselben, blosses aufgehobenes Moment unserer Ichsubstanz und nur als solches möglich. Wird nun solches unmöglich an sich existierendes Moment resp. solcher Momentenkomplex als an sich allein bestehend gedacht, so ist es ganz erklärlich, wenn die Widersprüche nicht ausbleiben. Und gerade eine der härtesten Antinomieen ergibt sich, wenn man an der Ansicht des naiven Realismus festhält, wonach es an sich bewegte Körper gibt und Bewegung derselben stattfindet. Um diese in das hellste Licht zu stellen, müssen wir natürlich zum Standpunkte des naiven Realismus, der Voraussetzung des Ansichbestehens bewegter Körper zurückkehren.

Was ist, fragen wir, ganz allgemein genommen, ein bewegter Körper, bewegte Materie, wenn solche als an sich existierend gedacht wird? (abgesehen davon was er für uns ist, nämlich als Datum von kommenden Berührungssphären. Vgl. auch Abschnitt 1, § 13.) Antwort: Offenbar nichts anderes, als eine Vereinigung, ein Zusammen von Materie und Bewegung. — Denn dass bewegte Materie bloss Materie sei, mit anderen Worten, dass Bewegung dasselbe sei wie Materie (oder ein Nichts) wird sich niemand zu behaupten getrauen.

Dasjenige, was bewegt wird und das blosse Bewegtwerden desselben sind nicht dasselbe. — Auch nach Kant's einfachschöner Definition ist Materie „das Bewegliche im Raum“ oder kurz das „Bewegliche“; also die Bewegung als etwas anderes wie die Materie bestimmt. — Wir sehen wie Bewegung von einem auf den andern Körper übergeht, ohne den Körper selbst im mindesten zu verändern; wir sehen wie Bewegung von Masse zu Masse, von Materie zu Materie wandert. (Natürlich vom Standpunkte des naiven Realismus, gleichwie wir ja auch die Sonne sich am Himmel bewegen „sehen“.) „Dächten wir uns einen Körper im leeren Raume, ohne Widerstand eines Mittels und Gegenwirkung einer Kraft sich bewegend, so würde er vermöge der einmal erlangten Geschwindigkeit und mithin lebendigen Kraft ins Unendliche fort ohne Minderung der Geschwin-

digkeit fliegen.“ (Fechner, Elemente der Psychophysik 1, Bd. V.) Er würde also seine Bewegung als etwas Reales, Wirkliches und zugleich als etwas anderes wie er selbst ist behalten, gleichwie er im erfüllten Raume bei Widerstand anderer Körper sie an diese abgeben würde; sie würde im letzteren Falle auf einen andern übergehen, von einem zum andern Körper wandern.

Hierbei sehen wir ganz ab von der unstatthaften Behauptung, dass vielleicht alle Bewegung nur relativ sei, worüber bald im folgenden gesprochen wird; ebenso ab von der gleicherweise unstatthaften Annahme, dass Bewegung die Wirkung einer von ihr verschiedenen „Kraft“ sei;* oder ob sie als Zustand der Materie ihr seit Ewigkeit unveränderlich anhängt — unter der Voraussetzung natürlich, dass man sich auf den Standpunkt des Realismus, Materialismus im allgemeinsten Sinne stellt. Ob Bewegung als blosse Wirkung einer Kraft (die etwas anderes ist als Bewegung) angenommen wird oder nicht, darauf kommt es hier nicht im mindesten an. Wir fragen nur was Bewegung, solange sie eben Bewegung ist, als solche eigentlich vorstellt in Hinsicht auf das, dessen Bewegung sie ist.

Bewegung ist aber ferner, wenn man an sich bewegte Körper annimmt, nicht nur etwas ganz anderes als der bewegte Körper selbst, sondern ebenfalls eine Realität. Es ist nicht dasselbe, ob sie da ist oder nicht, ob sich ein Körper bewegt oder ruht. Und die Bewegung ist das Positive oder richtiger das Reale, die Ruhe blosses Fehlen der Bewegung, die Abwesenheit dieses Realen. Der bewegte Körper kann vermöge seiner Bewegung stossen und dadurch „Arbeit leisten“, wie man sich gewöhnlich ausdrückt, er hat „lebendige Kraft“, er hat Bewegung. Eigentlich ist der Stoss nur der Übergang der Bewegung von einem zum andern Körper, die Bewegung ist also selbst das „Leistende“, folglich etwas Reales. Nehmen wir also bewegte Körper als an sich bestehend an, so hilft

* Als ob durch bestimmte Konstellation der Stoffe ihre „Kraft“ in etwas wesentlich anderes (in Bewegung) verwandelt werden könnte! Vgl. genau hiermit § 32.

keine Ausrede: Der bewegte Körper ist Vereinigung von Materie und Bewegung. Diese Vereinigung kann gelöst werden, sofern die Bewegung auf einen anderen Körper übergeht; aber solange sie nicht auf ihn übergeht, sind eben beide beisammen, vereinigt.

Man sträubt sich aber doch andererseits, die bewegten Körper als eine Vereinigung, Verbindung von Materie und Bewegung anzunehmen. Nicht ohne Grund freilich! Denn nach dieser eben von uns gezogenen unausweichlichen Konsequenz (vgl. das Folgende) wird das Ansichbestehen bewegter Körper zur offenbaren Unmöglichkeit. Man sollte jedoch hiernach logischer Weise nicht diese Konsequenz, da sie doch unbestreitbar ist, sondern vielmehr die Voraussetzung, auf der sie ruht, fallen lassen und verwerfen. Bewegte Materie als ein Zusammen von Materie und Bewegung vorgestellt, hebt die Möglichkeit des Ansichbestehens bewegter Körper auf. Denn einerseits setzt jedes Zusammen von Realitäten, jede Vereinigung, Verbindung derselben voraus, dass die also vereinigten Realitäten, die verbundenen Teile auch an sich selbständig bestehen können. Die verbundenen Teile sind die Grundlage, das Prius jeder an sich bestehenden Verbindung;* nicht ist umgekehrt die Verbindung das den verbundenen Teilen Vorhergehende. Das Zusammen, Beisammen von Realitäten ist nur ein Verhältnis, eine blosse Beziehung derselben zu einander. Eine Beziehung aber ist eine blosse Abstraktion, etwas Sekundäres, das Primäre sind die bezogenen Realitäten selbst.** Eine Verbindung setzt also das Dasein und selbständige Bestehen der verbundenen Realitäten als ihre Grundlage voraus. Die verbundenen Realitäten müssen somit einzeln an sich bestehen und ihre Verbindung ein äusserliches, ihr Wesen nicht im mindesten ausmachendes Verhältnis sein.

* Sofern das Ganze an sich existiert.

** Diesen Satz möchte ich den Kardinalsatz meiner Philosophie genannt wissen, weil er nicht genug eingeschärft werden kann; da gegen ihn, obwohl er so selbstevident ist, so häufig gesündigt wird.

Nun aber kann es Bewegung allein für sich, ohne Materie (ohne ein Etwas, dessen Bewegung sie ist) absolut nicht geben. Bewegung ohne Etwas, das sich bewegt, ist ein Unding — vergleichbar einem Dreieck, das keine Seiten hat. — Sonach kann also ebensosehr bewegte Materie kein Zusammen, keine Verbindung von Materie und Bewegung sein.

Anmerkung. Wer, um diesem Dilemma zu entgehen, z. B. mit Mach die Relativität aller Bewegungen behauptete, der würde damit schon (wie Mach) zugeben müssen, dass die ganze Körperwelt bloss unser Empfindungskomplex sei und damit wieder (siehe unseren Nachweis im ersten Abschnitte) dass sie nur aufgehobenes Moment in Ichsubstanzen sein könne. Denn wer an der Voraussetzung festhält, dass die von uns erkannte Körperwelt eine Realität an sich oder doch getreue Kopie einer solchen sei, der nimmt doch eben an, dass Körper an sich im Raume existieren und daselbst Raum einnehmen, Raum erfüllen d. i. ausgedehnt sind. Würde man nun behaupten, dass an sich genommen kein Körper den Raum, über den er sich erstreckt, jemals verlässt d. h. sich bewegt, — so würde man damit leugnen, dass die von uns wahrgenommene Körperwelt Kopie, Abbild der an sich seienden Körper vorstelle. Wenn alle die Körper, die es an sich gibt, ruhen, dann ist unsere ganze Erfahrung von der Bewegung terrestrischer wie der Himmelskörper und damit auch die Erfahrung von diesen bloss subjektives Phänomen.

Kurz: Da einerseits bewegte Materie notwendig eine Vereinigung von Materie und Bewegung ist — Bewegung ist ein anderes als Materie, aber auch kein Nichts, sondern ein „treibendes Moment", also Realität — andererseits bewegte Materie ebensosehr unmöglich eine Verbindung von Materie und Bewegung sein kann, da Bewegung nicht allein existieren kann; so stehen wir hier vor einer Antinomie, die vom empirisch-realistischen Standpunkte aus (auf welchen wir uns der Voraussetzung gemäss gestellt haben) absolut unauflöslich ist. Sie ist nur dadurch zu lösen, dass wir die Voraussetzung, aus der sie hervorgeht, verwerfen. Sie beweist uns also von neuem, dass die von uns wahrgenommene Körperwelt bloss subjektives Phänomen, blosses Balancebild vorstellt; mit den Dingen an sich, die uns affizieren, inkommensurabel ist. Diese von uns im § 23 genügend als unabweisbar dargetane Wahrheit, würde also, wenn uns unser Nachweis nicht vollständig gelungen wäre, hiermit endgiltig besiegelt worden sein. So aber sehen wir hier nur eine uns auf andere Weise gleichsam unerwartet zugekommene Bestätigung dieses von uns schon erbrachten Nachweises.

Anmerkung. Man sage nicht, dass vielleicht Bewegung kein schlechthin anderes sei als der Körper, sondern nur eine Bestimmung desselben. Denn eine Bestimmung ist immer ein die Realität, der sie zukommt, mit Ausmachendes; ist somit ein von ihr Unabtrennbares. Nach der Annahme des Realismus kann sie also keine Bestimmung des Körpers sein, denn die Bewegung macht das Wesen desselben nicht mit aus; (wie die Schwere, Rundheit etc. eine Bleikugel mit ausmacht.) Ferner ist sie von ihm abtrennbar, der Körper kann sie verlieren, abgeben, ohne sein Wesen zu verändern. (Die Bleikugel kann als solche, um eine solche zu bleiben, nicht ihre Schwere, Rundheit u. s. w. verlieren.) Daher sagt Wundt in seiner Schrift über die sechs physikalischen Axiome mit Recht: „Die Bewegung ist die einzige Veränderung, bei welcher ein Ding dasselbe bleibt." Dagegen erhebt Mach den Einwand: „Kann man sich nicht auch denken, dass an einem Orte ein Ding vergeht und an einem anderen Orte ein gleiches entsteht?" (Mach „Erhaltung der Arbeit" und „Populäre Vorlesungen".) Aber dieser Einwand setzt voraus, dass man das Ansichbestehen der bewegten Körper fallen lässt und sie nur als aufgehobene Momente betrachtet. (Vgl. die zweitnächste Anmerkung.) Sonst führt er zu unhaltbaren Konsequenzen, die wir in der zweitnächsten Anmerkung aufzeigen.

Wir sehen also, dass uns die tiefere Analyse unseres Balancebildes selbst dessen bloss phänomenale Existenz aufzeigt. (Dasselbe sehen wir auch schon im § 25.) Nehmen wir unser Balancebild, die Aussenwelt, für ein an sich bestehendes Reale, so geraten wir bei genauer inhaltlicher Analyse desselben sogleich auf Widersprüche. Diese sind nichts weiter als die Folgen der falschen Voraussetzung.

Wenn ein Adolf Trendelenburg, der die Kantsche Philosophie umsonst studiert, behauptet: „Bewegung ist, darum muss sie auch sein können" — vergleichbar dem alten Diogenes, der die Beweise des Eleaten Zeno von der Unmöglichkeit der Bewegung durch blosses Auf- und Abgehen (Bewegung-Machen) zu widerlegen suchte; — kann man freilich dagegen nichts anderes einwenden, als bloss die Frage erheben, was er sich denn unter diesem „Sein" der Bewegung für ein Sein eigentlich vorstelle. Nämlich, ob Bewegung (resp. der bewegte Körper) an sich bestehe oder bloss

als aufgehobenes Moment in einem an sich bestehenden Wesen. Dann aber muss sich, wie wir sogleich sehen werden, zeigen, dass Bewegung kein an sich bestehendes Reale, ja dass sie nicht einmal bloss schlechthin als aufgehobenes Moment, sondern nur als eine Abstraktion von successive resp. kontinuierlich aufeinander folgenden aufgehobenen Momenten existiert und nur als eine solche selbst möglich ist.

Der Fehler des naiven Realismus besteht, wie wir wissen, darin, dass er sich bloss an das Dasein und die Richtigkeit unseres Balancebildes (mit Kant zu sagen, an die empirische Realität der Aussendinge) hält; dass er dieses Balancebild für die Gesamtheit alles Wirklichen, für „das Wirkliche in seiner Totalität“ annimmt; während dieses Balancebild doch nur Balancebild, aufgehobenes Moment ist (mit Kant zu sagen transszendentale Idealität hat). Die Aussenwelt ist ja als Balancebild real und wahr (wehe dem lebenden Wesen, welches dieses sein Balancebild ignorieren würde!), aber sie ist nur als Balancebild real und wahr; nicht als an sich bestehende Realität, die sie nicht ist. Bestimmter gesprochen: der Fehler des naiven Realismus liegt darin, dass er den Körper für ein an sich selbst bestehendes Ding und nicht, wie es doch allein der Fall ist, für unseren blossen Wahrnehmungskomplex und zwar für einen kontinuierlichen, immer von neuem in uns entstehenden, dahinfliessenden Wahrnehmungskomplex unseres Ichs ansieht. Der Körper, den wir bewegt sehen, ist unser Wahrnehmungskomplex, so gut wie der, welchen wir ruhen sehen. Weil nun alle Wahrnehmungskomplexe nichts weiter sind, als in unsere Raumvorstellung verlegte Empfindungen (vgl. § 21), alle Empfindungen aber zeitlich dahinschwindend sind — eine Empfindung ist niemals ein Beharrendes, sondern ist nur kontinuierlich immer von neuem da, schwindet dahin, — so erhellt, dass auch der ruhende Körper, so gut wie der bewegte, in uns zeitlich dahinschwindet, also kein Bleibendes, sondern kontinuierlich immer von neuem in uns Auftauchendes ist.

Anmerkung. Schon Heraklit sagt überaus treffend: „Schlechte Zeugen sind den Menschen die Sinne, wenn sie unverständig sind. Die Sinne spiegeln uns ein (verharrendes, starres) Sein vor, es gibt aber nur ein Werden.“ In der Tat, wir glauben an den Körpern ein Verharrendes zu haben; die von uns als sich gleichbleibend perzipierten Wahrnehmungskomplexe gelten uns, sofern sie kontinuierlich als die gleichen in uns auftauchen, als ein Starres, Bleibendes. Der Verstand, die Reflexion aber belehrt uns, dass solches Bleiben nur ein blosses immer-von-neuem-Dasein, ein Werden, Fliessen, Dahinschwinden sein kann. Heraklit vergleicht darum die Aussenwelt sehr treffend mit einem Feuer, das sich kontinuierlich gleichbleibt, „in gleichen Massen anhebt und erlischt“. („ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα“.) Am Feuer werden wir nämlich, weil wir sehen, wie es der beständigen Erneuerung bedarf, deutlich inne, dass es nichts Bleibendes, sondern sofern es andauert, ein immer von neuem Auftauchendes, Dahinschwindendes ist.

Wenn wir (ein Beispiel zu gebrauchen) eine Minute lang den Wahrnehmungskomplex eines Körpers haben, so ist es nicht ein und derselbe Wahrnehmungskomplex (dasselbe aufgehobene Moment), der in uns diese Zeit hindurch da ist, sondern es wird fortwährend nur ein gleicher immer von neuem hervorgerufen. Genau so, wie wenn ich eine Zeitlang Zahnschmerzen habe, nicht der eine Schmerz in mir verharrt, sondern immer ein gleicher kontinuierlich in mir auftaucht. Betrachte, betaste ich längere Zeit einen Körper, so ist dieser Wahrnehmungskomplex des Körpers nichts weiter als der Inbegriff der Licht- und Tastempfindungen, aus denen ich mir ihn aufbaue, also ein immer von neuem in mir Daseiendes, kontinuierlich Dahinschwindendes. Nur werden Komplexe von Licht- und Tastempfindungen, weil sie unter bestimmten Umständen zumeist als die gleichen in uns auftauchen (empirisch gesprochen: weil wir meist dieselben Körper wahrnehmen), für etwas Verharrendes angesehen; — während z. B. Töne, Gehörsempfindungen, weil sie meist rasch wechseln und auch wenn sie nicht wechseln, sich als Stoss, Anprall, Sausen u. s. w. bemerkbar machen, als ein Fliessendes, Werdendes gelten. In diesem Sinne sagt Herbart sehr richtig: „Wir schreiben dem Tone Dauer zu, weil wir stets erwarten, er werde aufhören, aber nicht von einer Farbe, weil wir an deren Wechsel nicht so leicht gewöhnt sind.“ (Metaphysik § 288.)

Sehen wir also fälschlich einen Körper für etwas an sich Bleibendes an, so ist einleuchtend, dass uns alsdann bei der Bewegung eines Körpers bloss dessen Änderung im Raume sozusagen in die Augen springt; von uns bloss dessen immer neues Dasein an einem neuen Orte, nicht aber das ganze immer neue Dasein überhaupt perzipiert wird. Es wird nämlich mit Ausnahme der Ortsveränderung die ganze übrige Veränderung des Körpers, sein ganzes übriges Dahinschwinden in uns (weil er kontinuierlich immer als der gleiche in uns auftaucht) von uns übersehen, vernachlässigt. Darum glauben wir irriger Weise, dass ein sonst im übrigen Verharrendes (der Körper) bloss seinen Ort im Raume verändere, dass also ein an sich unverändert Bleibendes nur mit Veränderung im Raume (Bewegung) behaftet sei.

Wenn wir z. B. eine Kugel dahinrollen sehen, so haben wir einen Wahrnehmungskomplex, welcher als ein sonst in jeder Hinsicht gleicher immer von neuem in uns auftaucht, mit Ausnahme des einen Umstandes, dass wir ihn immer an einem anderen Orte perzipieren; dass er immer sozusagen an einem neuen Orte in uns anhebt. Dieses sein Anheben an einem immer neuen Orte ist, wenn für sich allein betrachtet, das, was wir Bewegung nennen. Das ganze übrige immer neue Anheben der Kugel, wird, weil es nicht in die Augen springt, ignoriert; sie gilt als ein Bleibendes, Konstantes. Die Veränderung im Raume, das immer neue Anheben an verschiedenen Orten wird ihr allein zugesprochen; es wird als ein diesem Konstanten nur nebenbei Zukommendes angesehen. Dieses als konstant Geltende ist alsdann nur nebenbei mit Bewegung vereinigt. Nach solcher Ansicht erscheint also ein Körper als ein sonst Verharrendes mit Bewegung behaftet. Er erscheint aber, wie dargelegt, nur so und zwar deswegen, weil sein ganzes übriges Dahinschwinden in der Reflexion (ja schon in der unmittelbarsten intuitiven Interpretation der Wahrnehmungen) vernachlässigt, gleichsam übersehen wird. Also nur scheinbar haftet einem Nicht-

Dahinfliessenden ein Dahinfliessen an; scheinbar nur ist ein Sich-Gleichbleibendes, Konstantes (ein Körper) mit Veränderung (Ortsveränderung) verbunden. Scheinbar nur bewegt sich ein Körper als solcher. — Und mit dieser Erkenntnis hebt sich die ganze obige, von jedem realistischen Standpunkte unauflösliche Antinomie von selbst auf.

Anmerkung. Wenn also, wie wir gesehen, ein Körper als ein Unverändertes, zugleich aber mit Veränderung im Raume Behaftetes eine offenbare Unmöglichkeit ist, so ist der Bestand an sich einer bewegten Körperwelt eine absolut unvollziehbare Annahme. (Bestätigung unseres im 2. Abschnitte gewonnenen Resultates.) Der Realismus, welcher um jeden Preis das Dasein einer an sich seienden Körperwelt retten wollte, müsste gleichfalls annehmen, dass der Körper, welcher uns bewegt erscheint (sofern gerade diese Bewegung nicht relativ ist, vgl. die drittletzte Anmerkung), auch an sich immer an einem neuen Orte aus dem Nichts auftauche. „Kann man sich denn nicht auch denken, dass ein Ding vergeht und an einem andern Orte ein gleiches (!) entsteht?“ (Mach. Vgl. die vorletzte Anmerkung.) Die Materie müsste, wenn sie als an sich bestehende, bewegte möglich sein sollte, ebenfalls an sich kontinuierlich vergehen und von neuem entstehen; und zwar natürlich immer an einem anderen Orte entstehen, sofern sie bewegt wird, und immer an dem gleichen Orte, so lange sie ruht.

Dies ergäbe aber die abstrusesten Konsequenzen. Nehmen wir z. B. eine Kanonenkugel, sofern dieselbe tausendemale mehr Raumstrecken in einer Sekunde zurücklegt, als ihr eigener Durchmesser beträgt; sie müsste, um so bewegt werden zu können, tausendemale jede Sekunde ins Nichts verschwinden und ebensovielemale wieder aus dem Nichts auftauchen, sozusagen wieder erschaffen werden. Jedoch, da sie aus Teilen besteht, müsste jedes empirisch kleinste Körperteilchen derselben, da es in einer Sekunde millionen- und billionenmal grössere Raumstrecken als sein eigener Durchmesser (beträgt) durchwanderte, in jeder Sekunde also millionen- und billionenmale ins Nichts verwandelt werden und aus dem Nichts wieder neu hervorgehen. Ja, da die Materie, wie der Raum ins Unendliche teilbar ist (als aus unendlich vielen, realiter geschiedenen Teilen bestehend bestimmt werden muss, vgl. § 25), müsste die bewegte Materie schliesslich gar unendlich vielemale in jedem Augenblicke diese Prozedur durchmachen. Aber dies wäre unsinnig. In jedem sogenannten, unendlich kleinen Zeitteilchen müsste sie ins Nichts versinken und von neuem entstehen. (Denn es gäbe keine endliche Zahl, die es ausdrücken könnte, wie oft die Materie in jedem Augenblicke ins Nichts verschwände und von neuem ins Dasein treten würde.) Ein „unendlich kleines Zeitteilchen“ ist aber so unmöglich wie ein unendlich kleines Raumteilchen. Denn entweder ist es noch teilbar, so ist es nicht unendlich klein, da es ja

als Zeitteil (Zeitabschnitt) immer noch weiter muss geteilt werden können. (Denn Zeit, jeder Teil, Abschnitt derselben, ist ein wesentlich teilbares, weil ein Kontinuum, ein kontinuierlich Dahinfliessendes. Die Zeit vergeht nicht ruckweise.) Was aber noch weiter geteilt werden kann, ist nicht unendlich klein. — Oder aber ist es nicht mehr teilbar, dann ist es kein Zeitteilchen mehr. Denn ein Zeitteilchen ist notwendig selbst Zeit, also wesentlich teilbar — eben weil Zeit ein kontinuierlich Dahinfliessendes ist. „Unendlich kleines Zeitteilchen" ist demnach ein Unding, eine *contradictio in adiecto.*

Obige Annahme an sich bewegter Materie führt also zum Dasein unendlich vieler Zeitteilchen in jedem Augenblicke, wie die Annahme an sich bestehender Materie überhaupt zum Dasein unendlich vieler Massenteilchen in jedem Körper führt. (Siehe § 25.) — Es wird also Zenos berühmtes Argument von der Unmöglichkeit der Bewegung (resp. an sich bewegter Körper) durch den Einwand des Aristoteles, dass auf jedes unendlich kleine Raumteilchen, welches ein bewegter Körper zurücklegt, ein „unendlich kleines Zeitteilchen" komme, im Grunde nicht widerlegt. Denn wir haben eben erkannt, dass diese unendlich kleinen Zeitteilchen realiter vorhanden sein müssen, wenn ein Körper an sich bewegt werden soll, weil er in jedem Augenblicke unendlich viele male aus dem Nichts anheben und darein vergehen müsste. Ein unendlich kleines Zeitteilchen aber kann, wie wir gesehen, unmöglich realiter existieren.

Und wir sehen auch, dass sich eine analoge Antinomie hinsichtlich der unendlichen Teilbarkeit der Zeit ergibt, wie wir sie hinsichtlich der unendlichen Teilbarkeit des Raumes und der Materie im § 25 kennen gelernt haben; — wenn wir nämlich die Zeit als ein vom Ichwesen unabhängig Daseiendes d. i. hier Verfliessendes annehmen. Die Thesis dieser Antinomie wäre folgendermassen aufzustellen: Es kann keine Elemente der Zeit geben. Denn gesetzt, sie bestände aus Elementen, so müssten diese entweder noch weiter teilbar sein oder nicht. Im ersteren Falle wären sie aber keine Elemente. Denn was noch weiter teilbar ist, ist kein Element. [Man wird sich doch nicht entblöden, gar bei der Zeit von „Atomen" zu reden.] Was an der Zeit teilbar ist, das ist verfliessend, also ein Kontinuum von Zeitteilen und kein Zeit-Element. Im letzteren Falle könnten sie ebensowenig Elemente sein, da ein Zeitteil, der nicht weiter teilbar ist, nicht kontinuierlich verfliessend, folglich nicht selbst Zeit sein kann, also zeitlos ist. Aus Zeitlosem (zeitlosen Elementen) kann aber die Zeit nicht bestehen.

Die Antithesis wäre: Es muss aber doch Elemente der Zeit geben. Denn Zeit ist etwas Verfliessendes, Kontinuierliches, besteht aus kontinuierlich sich aneinander reihenden Zeitteilchen; sie besteht demnach aus zusammenhängenden Teilen. Also müssen auch Elemente des Zusammenhanges da sein. Denn wenn etwas Zusammenhängendes da ist, muss auch etwas vorhanden sein, was zusammenhängt. Was aber zusammenhängt, das sind die Elemente des Zusammenhanges. (Vgl. die Antithesis im § 25.) — Die Auflösung dieser Antinomie besteht in der Erkenntnis, dass die Voraussetzung des Bestehens an sich (resp. Verfliessens an sich!) der Zeit falsch ist; dass die Zeit also bloss aufgehobenes Moment in den Ichwesen, ja eigentlich nur Schema des Dahinschwindens der aufgehobenen Momente ist. Das Ich ist in Zeit geteilt, nur sofern seine Empfindungen (überhaupt alle aufgehobenen Momente in ihm) wechseln, verändert werden. Sie ist das Schema dieser Veränderungen der aufgehobenen Momente im Ich. Die Veränderungen wie ihr Schema sind wohl in Gedanken der Möglichkeit nach ins Unendliche teilbar, aber nicht faktisch geteilt. — Diese Lehre von der bloss potentia möglichen Teilbarkeit der Zeit ist nur, aber nur unter der Voraussetzung, dass die Zeit nicht an sich bestehe resp. verfliesse, überhaupt haltbar. Hebt man nämlich diese Voraussetzung auf, so kann die obige Antinomie nicht beseitigt werden. (Nämlich, dass wir ebenso sehr genötigt sind, Elemente der Zeit anzunehmen, als diese Annahme zu verwerfen.) Fasst man dagegen die Zeit als blosses durch das Dahinschwinden aufgehobener Momente im Ich entstehendes Schema, als Schema dieses Dahinschwindens der Momente auf; — dann allein löst sich die Frage nach den Elementen derselben. Wir erkennen in diesem Falle, dass die Elemente der Zeit, d. i. das, woraus sie besteht, nicht in ihr selbst liegen. Das wahre Element der Zeit ist das Ichwesen, das durch die wechselnden Empfindungen und Vorstellungen idealiter in Zeit geteilt ist. Das Ich ist somit als ein überzeitliches Wesen zu bestimmen, das selbst nicht in der Zeit fortwandert, nur seine aufgehobenen Momente; deren Fortwandern, Verfliessen ebenso in ihm aufgehoben ist. Das Ich hat darum zugleich ewiges Dahinfliessen und ewige Gegenwart. (Genauer hierüber im II. Teil.)

Um aber auf die Bewegung zurückzukommen, so ergibt sich aus all dem Bisherigen unwidersprechlich: Bewegung kann kein an sich bestehendes Etwas sein. Weder ist sie als selbständige Realität, noch als ein mit einer solchen Verbundenes möglich, noch auch als Bestimmung, Zustand eines an sich Bestehenden. Bewegung ist vielmehr nur möglich als das, was sie wirklich ist, nämlich als eine aus sukzessiven Wahrnehmungen zusammengefasste Komplexwahrnehmung, resp. eine intuitive Abstraktion aus solchen. Es findet nämlich aus den perzipierten sukzessiven Wahrnehmungen eine ideelle Abscheidung statt. Wir sehen von den Wahrnehmungen selbst ab und richten unsere Aufmerksamkeit bloss oder hauptsächlich auf das Auftauchen wesentlich gleicher Wahrnehmungskomplexe an einem immer neuen Orte;

welches als solches für sich betrachtet eben die Bewegung ist. Bewegung ist, darum muss sie auch möglich sein — da hat Trendelenburg ganz Recht. Sie ist aber auch nur als das, was sie ist, möglich, nämlich als eine blosse Zusammenfassung aus aufgehobenen Momenten. Weit entfernt ein „Einfaches" zu sein, als welches sie derselbe Trendelenburg ansah, ist sie vielmehr ein geradezu Zusammengesetztes; sie wird zusammengesetzt aus einer Reihe dahingeschwundener Wahrnehmungen, sofern uns das Dahinschwinden derselben, wie wir uns ausdrückten, in die Augen sprang. (Ja man könnte sagen, sie sei Kants „synthetische Einheit der Apperzeption" im Raume demonstriert.)

Diesen wahren Sachverhalt hat nächst den alten Eleaten am meisten Herbart erfasst. Er nennt die Bewegung, weil sie eine blosse Abstraktion ist, weil sie nichts ist als das Dahinschwinden von Empfindungskomplexen, gleich den Eleaten und Platon ein Nichtseiendes, ein „Nichts", ein „Nichtiges". „Die Verwechslung des scheinbaren Geschehens mit dem wahren* reicht so weit, als die Meinung, irgend ein Geschehen auf dem Standpunkte des gemeinen Verstandes wahrhaft zu erkennen. . . . . Hierdurch verschiebt sich das Schauspiel des Geschehens in der Welt dergestalt, dass selbst das offenbar Nichtige der Bewegungen als Etwas erscheint, und dass zu diesem Nichts sogar wirkliche Kräfte hinzugedacht werden." (Herbart, Metaphysik § 329.) Auch das erkannte Herbart sehr richtig, dass Bewegung nicht als Zustand des Körpers oder als ein mit ihm Verbundenes aufgefasst werden darf. Denn alsdann ist sie etwas Reales und nicht Veränderung (Ortsveränderung). Auch als Veränderung an sich gedacht, ist sie eigentlich keine solche, sondern etwas, das sich gleichbleibt und als solches von einem Körper auf den anderen „übergeht", von Körper zu Körper wandert. (So konnte ein Descartes von der Erhaltung des Bewegungsquantums in der Welt sprechen.) Durch eine wesentlich gleiche Betrachtung gelangt Herbart zu

* Des Wechsels unserer aufgehobenen Momente im Raumschema mit dem Wechsel unserer Position zu den Dingen an sich. (Vgl. § 29 u. 30.)

dem Schlusse, dass die Veränderung, welche die Bewegung darstellt, nicht dem Bewegten als solchem beigelegt werden darf. „Da sich also in der Bewegung durchaus nichts verändert, nichts ereignet; so kann man der Wahrheit gemäss Bewegung gar nicht als Prädikat des Bewegten auffassen. Den ganzen Wechsel, welchen die Bewegung darstellt, muss man ausser dem Bewegten suchen." (Herbart, Metaphysik § 282.) D. h. der Wechsel geht im Ich vor, dessen aufgehobene Momente dahinschwinden.

§ 37.

Es leuchtet sonach ein, dass Bewegung nur als aufgehobenes Moment möglich ist. Nicht kann sie als an sich bestehendes Ding oder Bestimmung eines solchen existieren. Das erstere nicht, da sie nicht allein existieren kann, das letztere nicht, weil sie kein den Körper als solchen mit Ausmachendes ist (weil derselbe auch ohne Bewegtwerden dasselbe bleibt, was er ist); ferner weil Bewegung vom Körper sozusagen abtrennbar ist (sie geht ja von einem Körper auf den anderen über). Ein mit dem Körper Verbundenes kann sie aber auch nicht sein, da dies ein selbständiges Bestehenkönnen ihrer voraussetzte, sie damit zu einer selbständigen Realität gemacht würde, was sie doch unmöglich sein kann.

Es kann also Bewegung, Ortsveränderung, unmöglich einem Ding als solchem zukommen, angehören, ihm als Bestimmung anhaften, um es kurz zu sagen, an einem Wesen sein.

Nun ist einzusehen, dass was wir hier des Längeren von der Veränderung des Ortes ausführlich dargelegt, genau so von einer jeden Veränderung überhaupt gilt. Veränderungen an Dingen als solchen schlechthin kann es nicht geben. Es ist unmöglich, dass ein Ding sich gleich bleibe, verharre und eine blosse Veränderung ihm anhafte, Veränderung bloss an ihm oder in ihm vorgehe. Blosse Veränderungen können nicht an sich selbst existieren, also auch nicht mit irgend etwas verbunden sein. Gibt es wirklich Veränderungen, so sind diese blosse Abstraktion, Vergleich

von Realitäten, welche entstehen und vergehen. Wenn eine Veränderung da ist, muss etwas verändert sein; muss etwas Neues da sein, das erst ins Dasein getreten oder es muss etwas Altes zu sein aufgehört haben. „Die Wirklichkeit des Neuen ist nicht enthalten in der Wirklichkeit des Alten, sondern setzt deren Aufhebung als ihren eigenen Anfang voraus.“ (Lotze.) Zu jeder Veränderung ist ein Anheben resp. Zurücksinken, ein Auftauchen resp. ein Verschwinden notwendig. Denn zu jeder Veränderung ist erfordert, dass etwas was war, nicht mehr ist, oder dass etwas da ist, was früher nicht da war; — oder dass beides zugleich statthat d. h. dass etwas Neues an die Stelle des früher Dagewesenen tritt. (Blosse Veränderungen aber können nicht selbst auftauchen oder verschwinden, da sie als solche allein gar nicht da sein können.) Gibt es also Veränderungen, so sind es notwendig Veränderungen eines Etwas in dem Sinne, dass dieses Etwas oder ein Teil (Moment u. s. w.) desselben selbst neu anhebt, ins Dasein tritt oder verschwindet. Nicht kann es etwa Veränderungen geben, die quasi als eine Bestimmung, als Zustand eines Etwas, eines Dinges diesem anhaften, an ihm vorhanden sind, während das Ding selbst unverändert dasselbe bleibt. (Nicht kann etwas Konstantes mit Veränderung verbunden, behaftet sein.) Kurz: Veränderungen können nicht an einem Dinge oder in ihm vorgehen, sondern müssen Veränderungen des Dinges selbst sein, welches sich verändert, welches verändert wird. Es (das betreffende Ding) muss selbst (oder wenigstens ein Teil desselben) aus dem Nichts auftauchen oder in dasselbe verschwinden.

Nun ist aber leicht begreiflich, dass wenn es selbständige, an sich bestehende Dinge (Substanzen) sind, welche von einer Veränderung getroffen werden sollen, diese Dinge selbst als neue auftauchen müssen (resp. verschwinden) und zwar aus dem absoluten Nichts (resp. ins absolute Nichts); dass ferner, wenn aufgehobene Momente verändert werden, es notwendig ist, dass sie aus der Substanz heraus, der sie angehören, (aus dem Wesen, Material derselben) neu anheben resp. verschwinden.

Dabei meinen wir unter selbständigen Dingen solche Realitäten, welche in dem im Abschnitt I dargelegten Sinne nicht zugleich Realitäten eines andern, d. i. aufgehobene Momente, sondern Substanzen sind. — Damit ist nebenbei bemerkt, wie auch schon im § 17 dargelegt, nicht notwendig gesagt, dass sie von anderen absolut geschieden sein müssen; sie können sich sehr wohl in andere (ideell) kontinuieren. — Doch nehmen wir vorläufig an, dass wir es nur mit solchen Substanzen zu tun haben, welche sich nirgends wohin (ideell) kontinuieren, welche also sozusagen absolut „abgeschlossen“ sind.

Punkt 1. Solche „abgeschlossene“ Substanzen können, wie wir des folgenden erwägen werden, nicht entstehen resp. vergehen. Sie müssten nämlich, wenn sie entständen, aus dem puren Nichts hervorgehen und ebenso, wenn sie verschwänden, ins pure Nichts zurücksinken. Denn ein Hervorgehen aus anderen Wesen wäre nur möglich, wenn diese anderen Wesen sie aus Nichts erschaffen, neu erzeugen würden. Ein blosses Heraustreten ihrer aus anderen wäre doch offenbar kein Entstehen ihrer. Es würden sich nur aus einem Komplexe einzelne Teile desselben loslösen und isolieren (vergleichbar dem Heraustreten der Planeten aus dem Urweltnebel). Auch die Annahme, dass obige (abgeschlossene) Substanzen aus anderen gebildet würden, setzte voraus, dass ihr Substrat schon früher dagewesen (wie der Urweltnebel, der das Substrat der Planeten war).

Es ist also unabweisbar, dass solche abgeschlossene Substanzen, wenn sie entstehen sollen, notwendig aus dem absoluten Nichts (d. i. aus keinem anderen Wesen irgendwie) hervorgehen müssen. — Diese Wahrheit finden wir schon früh erkannt, namentlich bei den älteren griechischen Philosophen. Bei aufgehobenen Momenten aber gilt das gerade Gegenteil, der konträre Fall. Sie können gar nicht aus Nichts hervorgehen, wenn sie entstehen; ihr Substrat ist ja das eines andern, also ein von diesem andern geliehenes, ihr Entstehen gleichsam eine Anleihe bei einem andern.

Wenn aber etwas aus dem reinen Nichts hervorgehen, d. i. absolut neu ins Dasein treten soll, so kann dies nur in

zwei Fällen geschehen. Entweder a) durch Mitwirkung eines andern Wesens, oder b) ohne solche Mitwirkung.

a) Durch Mitwirkung, Hilfe, Tätigkeit eines andern Wesens kann obiges Wesen nicht ins Dasein treten. Es soll ja abgeschlossen, d. i. von allen andern Wesen absolut geschieden sein. Also sind diese andern Wesen auch von ihm absolut geschieden. Sie müssten also (auf dasselbe oder das Nichts, aus dem es auftaucht, einwirken, sie müssten) irgendwohin wirken, „wo" sie nicht sind. Sie müssten über ihre (absolute) Grenze hinaus wirken, tätig sein.

Anmerkung. Es ist selbstverständlich völlig gleichgiltig, ob wir uns diese Grenze, diese absolute Geschiedenheit der beiden Dinge als eine räumliche denken oder nicht. Bildlich können wir immer sagen: Dort, wo eine Substanz nicht ist (d. h. im reinen Nichts oder in einer anderen Substanz, von der sie absolut geschieden ist), kann sie nicht wirken — insofern wir doch unter dem „nicht dort" jene Sphären im Universum des Seienden verstehen, von denen sie absolut geschieden ist.

Über seine Grenze hinaus kann kein Wesen wirken, tätig sein, einfach, weil die Tätigkeit eines Wesens nicht die Grenze desselben passieren kann. Denn die Tätigkeit eines Wesens ist von diesem Wesen selbst nicht abtrennbar. Die Tätigkeit eines Wesens kann sich nicht in solchen Sphären des Seienden befinden, welche von diesem Wesen absolut geschieden sind. Ebensowenig können sich Veränderungen aus einem Wesen (sei es, dass sie ihm schlechthin anhafteten, sei es, dass sie etwa Folgen seiner Tätigkeit wären) loslösen und in ein von ihm absolut geschiedenes übergehen. Die Veränderung kann nicht die Grenze eines Wesens passieren; sie müsste sich von diesem losmachen, was unmöglich ist. Wir haben ja gesehen, dass sie nicht selbständig, allein als solche existieren kann. Sie kann, wie gezeigt, nicht an einem Wesen sein, mit ihm quasi verbunden, also auch nicht von einem Wesen auf das andere übergehen. Kurz, es ist unmöglich, dass ein Wesen ausserhalb seiner, sei es in einem andern von ihm absolut geschiedenen oder in der absoluten Leere (im reinen Nichts) eine Realität setze, absolut erzeuge oder doch zu erzeugen mithelfe — eben weil ein Wesen, wo es nicht ist, nicht wirken kann. („Wo es nicht ist", d. h. in jenen Sphären des Seienden, von denen es absolut geschieden ist.)

b) Ohne Mithilfe eines anderen Wesens können solche Substanzen gleichfalls nicht entstehen. Sie müssten nämlich in diesem Falle entweder

1. durch eigene Kraft entstehen oder
2. durch innere Notwendigkeit oder
3. ohne jede Notwendigkeit, also weder innere noch äussere, d. i. grundlos oder durch Freiheit, kurz ohne Notwendigkeit. (Unter äusserer Notwendigkeit verstehen wir äussere, fremde Einflussnahme, Mitwirkung eines anderen Wesens, welchen Fall wir eben widerlegt. — Notwendigkeit allein ist blosse Abstraktion.)

1. Durch eigene Kraft kann kein Wesen ins Dasein treten, schon deshalb, weil ein Wesen nicht eher wirken kann, als es da ist.

2. Durch innere Notwendigkeit aber kann kein Wesen zu sein anheben. Es würde nämlich nicht erst jetzt zu sein beginnen. Ist sein Dasein innerlich sozusagen gefordert, so müsste es schon längst dagewesen sein, da jede äussere Einflussnahme ausgeschlossen ist. Dieselbe Notwendigkeit war schon früher da, auch dieselben Bedingungen (das Fehlen jeder äusseren Einflussnahme).*

3. Dass aber ein Wesen ohne jede Notwendigkeit, weder durch äusseren, noch inneren Grund zu sein beginne, wird sich niemand zu glauben beikommen lassen. Es müsste nämlich alsdann entweder durch vollkommene Freiheit oder durch vollkommenen Zufall in das Dasein treten. Das erstere ist unmöglich, da Freiheit nichts anderes als freie, d. i. völlig indeterminierte Tätigkeit eines Wesens sein kann (Freiheit als solche ist blosse Abstraktion), jede Tätigkeit aber ein Wesen

* Da jede äussere Einflussnahme fehlt, so muss es durch innere Notwendigkeit da sein, d. i. sein Dasein muss aus seinem Wesen folgen, muss an sich selbstverständlich sein u. dgl. Dann aber kann es nicht erst zu bestimmter Zeit anheben, auch kann es nicht dahinschwinden, haltlos sein

voraussetzt, dessen Tätigkeit sie ist. Es kann nicht erst die Tätigkeit da sein und dann hinterher das Wesen, da eben Tätigkeiten nicht allein existieren können. Aber durch vollkommenen, absoluten Zufall wird niemand das ins Daseintreten eines Wesens behaupten wollen. Der absolute Zufall ist auch nur eine Abstraktion, die Bezeichnung für die hypothetische Annahme, dass im Reiche des Seienden regelloser Wechsel, grund- und gesetzloses, völlig willkürliches, durch nichts bestimmtes oder bestimmbares Vergehen und Entstehen der Dinge herrsche. Wäre dies aber der Fall, dann wäre es doch nur absoluter Zufall, dass in unserer Aussenwelt, unserem Balancebilde, alles gesetzmässig verläuft. Denn unser Balancebild belehrt uns über die kommenden Berührungssphären. (3. Abschnitt.) Würden die Dinge an sich regellos wechseln, so müssten es auch natürlich unsere Positionen zu ihnen, unsere Balance und damit auch unser Balancebild. Nun ist aber, so viel wir wissen, in unserem Balancebilde bisher nie auch nur eine Spur vollkommenen Zufalles vorgekommen, folglich auch nicht in denjenigen Sphären des Seienden, mit welchen wir sozusagen in Berührung stehen. Die Annahme,* dass im Ansich ein absoluter Zufall walte, ist

* Würde, soweit unsere und menschliche Erfahrung zurückreicht, je eine eklatante Abweichung vom Kausalgesetze stattgefunden haben, so wäre vielleicht damit gezeigt, dass einmal im Reiche des Ansich ein regelloser Wechsel stattgefunden habe. — Herrschte absoluter Zufall, so würden wir nicht unser Balancebild, wie es im nächsten Augenblicke, in einer Minute, Stunde, ja in Jahren sein wird, auch nur im mindesten vorherbestimmen können. Die Dinge an sich, welche uns affizieren, könnten jeden Augenblick verschwinden und absolut andere an ihre Stelle treten und zwar ganz regellos. Wir könnten also jeden Augenblick in einer ganz anderen Welt leben. — Die strenge Regelmässigkeit unseres Balancebildes, mit anderen Worten die Strenge der Naturgesetze, verbürgt uns mit an Gewissheit grenzender Wahrscheinlichkeit, dass auch im Ansich kein absoluter Zufall herrscht. Sonst wäre ja alle Gesetzmässigkeit als solche nur Zufall, also an sich Regellosigkeit. Es würde alles immer nur zufällig so verlaufen, als ob es an sich nicht zufällig, d. i. determiniert verlaufen würde — die höchste Unwahrscheinlichkeit, die der Gewissheit des Nichtstattfindens gleichkommt. Eine noch viel grössere Unwahrscheinlichkeit, als dass man z. B. von zwei Kugeln, die eine weiss, die andere schwarz, immer nur die schwarze zieht.

demnach eine im höchsten Grade unwahrscheinliche, der regelmässige Verlauf in der Natur wäre der denkbar ungeheuerlichste Zufall. Z. B. das Eintreffen unserer Vorherbestimmungen (Sonnenfinsternisse u. dgl.) wäre der gleiche Zufall, als ob man es rein ohne jeden Anhaltspunkt erraten hätte.

Den strikten Nachweis, dass es keinen absoluten Zufall geben könne, werden wir freilich erst im 2. Teile dieses Werkes und zwar durch eine ganz andere Betrachtung der Dinge erlangen. Hier sei jedoch nur auf die völlige Haltlosigkeit, Unwissenschaftlichkeit und Unwahrscheinlichkeit dieser Fiktion hingewiesen.

Alles in allem genommen ergibt sich: In sich geschlossene, d. i. von allen andern absolut geschiedene Substanzen können nicht entstehen, damit also auch nicht kontinuierlich dahinschwinden.

Punkt 2. Es obliegt uns nun noch zu untersuchen, ob dies hinsichtlich solcher Substanzen möglich ist, welche (nicht absolut geschieden von anderen) sich in andere ideell kontinuieren, von ihnen nur ideell geschieden sind.

Es zeigt sich nun alsbald, dass auch solche Substanzen nicht vergehen, dahinschwinden können.

Auch sie müssten, da sie Substanzen und nicht aufgehobene Momente, nicht Substrat eines andern sind, wenn sie entstünden, früher absolut nicht dagewesen sein — müssten also gleichfalls aus dem absoluten Nichts entstehen. Wenn sie entstünden, so wäre in einem ideell zusammenhängenden Wesen ein ideeller Wesensteil neu da. Er wäre nicht aus dem Material des übrigen Wesens irgendwie hervorgegangen. Sonst wäre er (entgegen der Voraussetzung) keine entstandene Substanz, sondern bloss eine umgebildete (vgl. das Hervortreten der Planeten aus dem Urweltnebel) oder überhaupt keine Substanz, sondern aufgehobenes Moment (was gleichfalls der Voraussetzung entgegen wäre). [Sein Substrat wäre ein von einem andern geliehenes, welches andere schon früher da war; er wäre also selbst in gewissem Sinne schon früher dagewesen.]

Gesetzt also eine solche Substanz könnte entstehen, so müsste sie ebenfalls aus dem absoluten Nichts auftauchen. Nur mit dem Unterschiede, dass sie mit einer schon früher dagewesenen Substanz sogleich in ideellen Zusammenhang träte. Auf welche Weise sollte nun eine solche Substanz ins Dasein treten? Ohne Mitwirkung eines anderen Wesens kann kein Wesen aus dem Nichts hervorgehen. Das haben wir genügend dargetan. Es müsste sonst durch eigene Kraft oder durch innere Notwendigkeit oder durch absoluten Zufall resp. durch Freiheit (freie Tätigkeit) auftauchen, was wir alles widerlegt. Durch Mitwirkung von ihm absolut geschiedener Wesen ebenso nicht, wie oben ausgeführt. Es könnte also nur noch durch Einflussnahme desjenigen Wesens hervorgehen, mit welchem es ideell zusammenhängt. Allein das ist genau so unmöglich. Denn das alte Wesen, mit dem es nun in ideellem Zusammenhang ist, hatte, (symbolisch gesprochen) bevor das neue da war, nichts neben sich gehabt. Dort war, wo es jetzt ist, absolutes Nichts, absolute Leere (wenngleich wir uns dieses „Dort", diese „Leere" nicht als räumlich zu denken haben, sondern einfach so, dass im Reiche des an sich Seienden früher eine Substanz, die nun in ideellem Zusammenhang mit anderen steht, nicht existiert hat — wobei es überdies gleichgiltig ist, ob irgend eine leere Ordnung existiert oder nicht). Gesetzt auch, es war früher neben dem alten ein anderes Wesen (d. h. war mit ihm in ideellem Zusammenhang), an dessen Stelle das neue getreten, so müsste dieses andere zuvor verdrängt worden sein, ehe das neue kam. Es war also pures Nichts, wo jetzt das neue ist. Ganz allgemein (wenn wir von jeder Ordnung absehen): Das alte Wesen hatte dort, wo das neue ideell beginnt, seine absolute Grenze. („Dort, wo das neue ideell beginnt", d. h. in jener Hinsicht, in der es sich in das neue kontinuiert, d. h. jene Sphären, die sich ins neue kontinuieren, waren seine Grenzsphären.) Folglich ist das neue Wesen ausserhalb der absoluten Grenze des alten entstanden. Es kann also nicht durch Hilfe des alten entstanden sein.

Anmerkung. Wohlgemerkt: Es ist gleichgiltig, ob man

sich im Reiche des Seienden eine an sich bestehende Ordnung der Dinge denkt, die durch Seiendes, reale Substanzen erfüllbar ist (wie der Realismus den Raum auffasst) oder aber ganz einfach nur das Seiende selbst darunter versteht, keine solche Ordnung der Substanzen, sondern nur diese allein als existierend annimmt (kein Schema, in dem sie vorkommen, keine Leere, die sie erfüllen). Im ersteren Falle nun war direkt, bevor das neue Wesen ins Dasein trat, eine absolut unausgefüllte Leere — wenigstens in gewisser Hinsicht absolut unausgefüllt,* da das neue Wesen absolut nicht da war; sonach war das alte Wesen gegen die Leere, die das neue erfüllt, absolut abgegrenzt und zwar in derjenigen Hinsicht (sozusagen Richtung), in welcher das neue diese Leere erfüllt. Also ist das neue ausserhalb der absoluten Grenze des alten entstanden; weil es eben in dieser Leere entstanden ist, gegen welche das alte absolut abgegrenzt war (und zwar absolut abgegrenzt in derjenigen Hinsicht, sozusagen Richtung, in welcher das neue diese Leere erfüllt).

Im letzteren Falle aber (dass nämlich im Ansich keine Leere ist, welche die Dinge ausfüllen), dürfen wir diese „Leere" nur in übertragener Bedeutung nehmen. Wir müssen sagen: Bevor das neue Wesen da war, waren die Grenzen des ganzen

* Wenn auch die Ordnung der Dinge im Ansich keine räumliche d. i. absolut ausschliessende ist, so ist doch diese unausgefüllte Leere zumindest in einer Hinsicht eine absolute, absolut unausgefüllte zu nennen, da das neue Wesen (das sie nun erfüllt) absolut fehlte. — Das neue Wesen soll ja Substanz und nicht aufgehobenes Moment sein. — Folglich war das alte Wesen, weil diese Leere in dieser einen Hinsicht absolut war, auch in dieser einen Hinsicht absolut gegen sie abgeschlossen, absolut begrenzt. Aber um das neue hervorzurufen oder doch dabei mitzutun, hätte das alte gerade in dieser einen Hinsicht (gewissermassen Richtung), in der es absolut abgeschlossen, begrenzt war (in der Leere), tätig sein müssen. Denn gerade in dieser einen Hinsicht erfüllt das neue überhaupt nur jene Leere, ist folglich nur in dieser einen Hinsicht da (hat da zu sein „Platz") und kann nur in dieser einen Hinsicht sich in das alte kontinuieren (wenigstens dies im Augenblicke seines Entstehens). Aber in eben jener Hinsicht (Richtung), in der das alte von der Leere absolut abgeschieden war, konnte es nicht tätig sein, weil nichts über seine absolute Grenze hinaus tätig sein kann.

Wesens engere, enger gezogen und zwar die absoluten Grenzen, da das neue absolut nicht vorhanden war. Näher: Im ganzen Wesen hatte der alte Teil früher in jener Hinsicht seine absolute Grenze, in welcher er sich in den neuen Teil nun ideell kontinuiert. Also ist der neue ebenfalls, wie er entstanden, ausserhalb der absoluten Grenze des alten entstanden; und zwar wie wir gesehen, in beiden Fällen, ob man nun eine leere, durch die Dinge erfüllbare Ordnung derselben annimmt oder nicht.

Nebenbei gesagt, glaube man nicht an eine Ordnung im Ansich, welche an sich leer, für sich besteht, unabhängig von den sie etwa erfüllenden Realitäten. Man glaube an keine Leere im Wesen der Dinge. Ordnung ist blosse Beziehung, also ein Nichtseiendes. („Es gibt kein Nichts, es gibt nur ein Sein.“ Parmenides.) Eine Beziehung allein kann, wie oft erwähnt, nicht existieren ohne die bezogenen Realitäten, die ihr Prius sind. Nicht kann sie das Prius derselben sein, wie z. B. eine solche leere Ordnung, in der die Dinge existieren und die nur dadurch existieren, dass sie diese erfüllen. — Der Raum aber scheint eine derartige an sich bestehende Ordnung (Beziehung) zu sein, weil die Dinge im Raume an sich bestehende Realitäten zu sein scheinen.

Wäre also das neue Wesen durch Einflussnahme des alten, mit dem es in ideellem Zusammenhange steht, aus dem Nichts hervorgegangen, so hätte das alte über seine absolute Grenze tätig sein müssen — da das neue ausserhalb der absoluten Grenze des alten entstanden ist. Es ist also unmöglich, dass das neue durch Einfluss des alten entstanden.

Also auch ideell zusammenhängende, so gut wie absolut gar nicht zusammenhängende Substanzen, können nicht entstehen, also auch nicht dahinschwinden. Auch bei Stücken im engeren Sinne, bei Teilen von Substanzen, bei Wesensteilen (wie wir sie nannten) ist dies somit unmöglich.* Denn diese

* Vorausgesetzt natürlich, dass dieselben gesondert existieren resp. nicht-existieren, ins Dasein treten können.

sind eben nichts anderes als mit anderen ideell verbundene Wesen, also ideell zusammenhängende Substanzen.

§ 38.

Vorbemerkung. Bevor wir die aus dem Bisherigen sich ergebenden, unser Wissen bedeutend bereichernden Schlussfolgerungen ziehen, dürfte noch eine kurze Betrachtung nötig sein, um die gewonnene Erkenntnis zu festigen und vor Missverständnissen zu schützen.

Wie dürfen wir überhaupt von Geschiedenheit, absoluten und relativen Grenzen im Ansich, und gar noch so sorglos-ungeniert sprechen?

Zunächst sehen wir, dass der Begriff des Geschiedenen (d. i. zweier Realitäten, die nicht eine und dieselbe Realität sind, folglich, wenn auch nicht im räumlichen Sinne, neben einander bestehen), sowohl aus unserer Aussenwelt, als auch dem Verhältnisse unserer Empfindungen zu unserem Ich stammt. Die Empfindung als ideell Selbständiges betrachtet, ist nicht ein und dasselbe wie das Ich, sondern existiert (wenn auch untergeordnet) neben ihm; sie sind von einander geschieden. Mit anderen Worten: Sie haben eine Grenze gegen einander. Da sie aber von einander unabtrennbar sind, sagen wir: ihre Grenze ist eine nur ideelle.

Dieser solchermassen im Ansich giltige Begriff der Grenze wird nun hypothetisch auf das Verhältnis der Substanzen unter und zu einander ausgedehnt. Dass die ideelle Geschiedenheit der Substanzen von einander (vorausgesetzt natürlich, dass solche überhaupt statthat) eine anderartige sein muss als der Substanz und ihrer Momente, erhellt aus dem spezifisch eigenartigen Verhältnisse, wie es nur zwischen der Substanz und ihren aufgehobenen Momenten herrscht. Gleichwohl können wir auch hier von absoluter und ideeller Grenze sprechen. Sie haben eine nur ideelle Grenze heisst dann soviel als: Sie haben wenigstens in irgend einer Hinsicht etwas Gemeinsames.* Das

* Während eben jene (Substanz und Moment) das Material des Wesens und zwar das ganze gemeinsam haben, haben ideell zusammenhängende

Gemeinsame ist eben die Grenze. (Sie kann auch ein Substanzteil sein. — „Grenze“ ist hier offenbar nur in essentiellem, nicht räumlichen, schematischen Sinne zu nehmen.) Wenn wir nun später sagen werden: ‚Auch über seine ideelle Grenze hinaus kann kein Wesen tätig sein‘, so ist dies eine blosse Tautologie, wir bleiben nur innerhalb der Voraussetzung. Es bedeutet: ‚Eine Tätigkeit (weil nur als aufgehobenes Moment möglich) kann nicht zwei Wesensteilen angehören, die nichts miteinander Gemeinsames* haben.‘ Denn das aufgehobene Moment eines Wesens kann nicht zugleich das eines andern sein. — Dasselbe galt, als wir sagten: ‚Das alte Wesen hängt nun mit einem anderen (neuen) ideell zusammen.‘ Das hiess: ‚Etwas, was nur dem alten Wesen angehörte, ist nun zu etwas mit einem neuen Gemeinsamen geworden.‘ Daraus aber folgt unmittelbar, dass das alte, was es nun in irgend einer Hinsicht mit dem neuen gemeinsam hat, zuvor (in eben dieser Hinsicht — weil das neue fehlte) mit niemandem gemeinsam hatte; dass also dieses Gemeinsame in eben erwähnter Hinsicht (in der es mit dem neuen zusammenhängt) seine absolute Grenze war.

Dass aber tatsächlich ideelle Grenzen in diesem Sinne im Ansich statthaben, wird sich uns im folgenden sehr genau zeigen. (Die unseren Diskussionen zugrunde liegende Voraussetzung, eigentlich das in ihnen hypothetisch Angenommene wird erwiesen.)

Wir werden sehen, dass Ichwesen und Dinge an sich Substanzen sind, die einerseits (wenigstens jeweilig) etwas Gemeinsames haben, zugleich aber doch andere Substanzen sind. Wir wissen ja schon aus dem ersten Abschnitte, dass das, wovon das Ich affiziert wird, nicht Mit-Ich, also nicht ein und dasselbe wie das Ich ist.

Substanzen beide nur irgend einen Teil ihrer Substrate gemeinsam. — Sie sind absolut geschieden heisst: Sie haben keinen Teil ihrer Substrate gemeinsam.

* Denn eben über das Gemeinsame hinaus soll die Tätigkeit gehen.

Aus dem vorhergehenden § ergibt sich alsbald: Alles was im Reiche des Seienden entsteht (dahinschwindet) kann keine eigene Realität, keine Substanz, sondern nur aufgehobenes Moment sein. Und dies stimmt mit unserem Wissen insofern überein, als alle Realitäten, von denen wir direkt wissen, dass sie dahinschwinden, tatsächlich nichts anderes als aufgehobene Momente sind. — Freilich, wir kennen direkt auch keine anderen.

Punkt 1. Zuvor aber wollen wir folgenden Satz nochmals untersuchen und näher feststellen: ‚Aus einer anderen Substanz kann eine Substanz nicht entstehen. Folglich müsste sie, wenn sie sollte entstehen können, aus Nichts entstehen.‘

Nebenbei gesagt, darf man dieses ‚aus einer andern Substanz‘ nicht lokal nehmen; man darf es sich nicht etwa als Hervorgehen „aus dem Orte“ einer Substanz vorstellen. Denn der Ort einer Substanz, sozusagen die Ordnung, die sie etwa ausfüllte, ist Leere und ist eben nicht die Substanz selbst, „aus der“ etwas hervorgehen soll. — Somit muss das Entstehen einer Substanz aus einer anderen (falls es überhaupt möglich ist) ein Entstehen aus dem Material der anderen Substanz sein.

Aber aus dem Material einer Substanz kann eine andere nicht schlechthin entstehen. Wenn nämlich eine Substanz aus einer anderen entstanden ist, so ist entweder die alte Substanz mit ihrem Material noch da, in der neuen enthalten, oder ins Nichts verschwunden. Im ersteren Falle ist aber keine Substanz schlechthin entstanden. Denn das Material beider, der alten und der neuen Substanz, ist dann dasselbe; das Material der alten ist auch zugleich das der neuen. (Das Material einer Substanz aber ist von der Substanz selbst nicht verschieden.) Nehmen wir aber den letzteren Fall, dass das Material der alten Substanz nicht mehr da ist, so ist es eben sozusagen ins Nichts verschwunden; und zwar muss es ins Nichts verschwunden sein, bevor das Neue, die neue Substanz entstand. Sonst wäre das Entstehen derselben, wie eben gezeigt, kein (wirkliches) Entstehen gewesen. Denn das Material der neuen wäre das Material der alten geblieben. Ist aber

die alte Substanz, bevor die neue entstand, ins Nichts verschwunden, so kann die neue eben nicht „aus ihr“ entstanden sein. — Wenn nun in keinem der beiden Fälle ein „Entstehen schlechthin“ aus einer andern Substanz möglich ist, so auch dann nicht, wenn beide Fälle teilweise (zugleich) stattfinden, d. i. also wenn angenommen wird, dass nur ein Teil der alten Substanz (ihres Materials) noch in der neuen da sei. Denn: Was alt ist, ist nicht entstanden; was schlechthin neu ist, ist nicht entstanden aus dem Material eines andern.

Kurz: Entstehen einer Substanz schlechthin und Entstehen derselben aus einer andern schliessen einander aus. Entstehen einer Substanz aus einer andern ist eine contradictio. (Das fühlte die Menschheit, wenigstens die denkende, seit den ältesten Zeiten.)

Soll also ein Entstehen einer Substanz möglich sein, kann es nur ein Entstehen derselben aus Nichts sein. Das haben wir schon im vorigen § eingesehen und jetzt nur noch eingehender durchgeführt. Aber auch die Unmöglichkeit eines Entstehens aus Nichts haben wir daselbst gründlich dargetan. — Substanzen können also überhaupt nicht entstehen.

Punkt 2. Es ergibt sich also unabweisbar, dass die Realitäten, welche entstehen, dahinschwinden, keine Substanzen d. i. keine eigenen Realitäten sein können.

Und wenn wir nur solche sozusagen nicht auf eigenen Füssen stehende Realitäten als entstehend annehmen, fallen auch die ganzen bisherigen unlöslichen Schwierigkeiten von selbst weg. Wenn eine Realität nur ideell ihre eigene ist, d. h. wenn sie zugleich Realität eines andern ist, — wenn eigentlich nur dieses andere, dessen Realität sie ist, existiert, — dann ergibt sich: Die nur ideell eigene Realität, welche entsteht, ist neu, sofern sie ideell ihre eigene Realität ist; sie ist alt, sofern sie Realität eines andern ist, sofern, dieses andere schon früher da war.

Es ist also nur ein ideelles Entstehen möglich. Entstehen können nur Realitäten, welche bloss ideell existieren, d. i. solche Realitäten, deren Existenz in einem anderen „aufgehoben“ ist, indem eigentlich nur das andere, dessen sie sind, existiert.

Kurz: Entstehen können nur aufgehobene Momente. Wenn z. B. ein Schmerz entsteht, so entsteht eigentlich nicht er, sondern das Ich bekommt einen Schmerz. Sofern er sein Eigen, als solcher ideell geschieden ist, ist er neu; sofern er ideell nicht geschieden, sondern sein Material das des Ichs ist, ist er alt, sein Material war schon früher da.

Anmerkung. Diese Wahrheit, dass nur die aufgehobenen Momente wechseln, wurde seit jeher dunkel gefühlt, aber eben deswegen immer schlecht ausgedrückt; am häufigsten so, dass die Substanzen verharren und nur ihre Stellung, Konstellation zu einander wechseln, also dass Veränderungen nur an ihnen vorgehen. Man hielt nämlich die Aussenwelt für das (alleinige) Reale an sich und in ihr gibt es, wie wir wissen, keine aufgehobenen Momente, sondern nur Bestimmungen und äussere Verhältnisse. (Siehe § 12.) — Auch die Eleaten erkannten noch nicht den Begriff des aufgehobenen Momentes, auch Parmenides nicht. Aber er sah ein, dass eine Veränderung ein Nichtiges sei, darum auch nicht an etwas vorkommen könne; ebenso, dass ein schlechthin Seiendes, Eigenes, eine Substanz, nicht entstehen könne. Er lehrte darum mit bewunderungswürdiger Konsequenz, dass ein Wechselndes, Entstehendes, ein der Zu- und Abnahme Fähiges u. s. w. überhaupt nicht existiere, ein μὴ ὄν sei. Er kannte eben den Begriff der nur ideell eigenen Existenz noch nicht. Bei Platon dagegen dämmert schon der Begriff des aufgehobenen Seins, dieses Grund-*aperçu* des Hegelschen Systems; er ist ja der Ahnherr, wo nicht der Vater der Hegelschen Dialektik. Platon nennt alles Sinnliche, Werdende, Dahinschwindende, ein „nur in gewisser Hinsicht Seiendes“, ein τι τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν. — Nach Spinoza bleibt die all-eine Substanz dieselbe, nur ihre Modifikationen wechseln; unter welchem Ausdrucke (*modus*) Spinoza wohl den Begriff des aufgehobenen Momentes intuitiv, d. i. inhaltlich perzipiert haben mag — aber nach dessen Präzisierung *in abstracto* er in seiner Philosophie überall vergeblich ringt.

Wie rührend naiv erscheint dagegen der Satz des Giordano Bruno: „Jede Erzeugung, von welcher Art sie auch

sei, ist eine Veränderung, während die Substanz immer dieselbe bleibt.“ (Über die Ursache. 5.) Als ob die Veränderung wirklich ein der Substanz nur Angehängtes oder ihr Umgehängtes, neben ihr existierend, nebenher auf- und abspazieren könnte!

Das war ein uraltes Problem, den Wechsel mit dem Bleiben zu vereinigen. Platon's Hauptaufgabe war es, beiden Tatsachen zu ihrem Rechte zu verhelfen, nachdem Heraklit und Parmenides, dieser das Werden, jener das Bleiben, einfach abgeleugnet hatten.

Es ergibt sich nun auch von selbst, wie wir uns das Dahinschwinden der aufgehobenen Momente zu denken haben. Es ist offenbar weder als ein Wechsel an den Substanzen, welchen die aufgehobenen Momente angehören, noch als ein Wechsel in ihnen aufzufassen — in dem Sinne, dass ein für sich bestehender Wechsel in sie etwa hereingesetzt wäre, als solcher (für sich bestehend) in ihnen vorkäme. Es wechseln in den Substanzen nur aufgehobene ideelle Teile ihrer d. h. aufgehobene Momente derselben schwinden dahin. Dieser Wechsel „in“ den Substanzen ist also selbstverständlich auch nicht anders als symbolisch zu nehmen. Überhaupt will der Ausdruck, dass Momente in einer Substanz aufgehoben seien, doch nur besagen, dass sie von ihr untrennbar in keinem äusserlichen Verhältnisse zu ihr stehen.

Wenn wir demnach früher bloss sagten, dass keine Veränderung an Substanzen möglich sei, so erhellt von selbst, dass damit zugleich gesagt ist, dass auch keine in ihnen (in einem empirisch-räumlichen Sinne) sein könne. Denn solches empirisch-innerliches Verhältnis ist eben ein räumliches, äusserliches. (Was z. B. in einem Hause ist, ist ein äusserliches Verhältnis der Gegenstände darin, also an diesen.)

Schwinden also aufgehobene Momente dahin, so geht damit weder zugleich ein Wechsel an den Substanzen (deren Momente sie sind) noch in ihnen in einem äusserlichen Sinne vor — eben weil Substanzen und Momente zu einander in

keinem äusserlichen Verhältnisse stehen, überhaupt in keinem schematischen, sondern nur essentiellen Verhältnisse.

Wenn nun die Substanz dieselbe bleibt, trotz des Wechsels der Momente, so muss hiernach dies statthaben, dass ein Nicht-Wechselndes (die Substanz) ein Wechselndes (die Momente) in sich trage, in sich aufgehoben enthalte. So wie das aufgehobene Moment von der Substanz als ein von ihr Verschiedenes getragen wird, ebenso muss das Dahinfliessen (der Momente) in einem Nicht-Dahinfliessenden aufgehoben sein, d. i. in einem das Dahinfliessen umspannenden, dauernd Seienden. (Ein Scholastiker würde sagen: Die Substanz ist ein *Nunc stans*.) In solcher Weise ist gleichsam ein dahinfliessender Teil mit einem nicht-dahinfliessenden verbunden. (Vgl. § 36.)

Punkt 3. Woher nimmt das Dahinschwinden, der Wechsel der aufgehobenen Momente seinen Ursprung? Doch nur aus derjenigen Substanz, deren Momente sie sind und nicht aus einer anderen, von ihr auch nur ideell geschiedenen. Sonst müsste diese andere ideell ausserhalb ihrer Grenze tätig sein. Aber eine Tätigkeit kann sich auch nicht ideell loslösen, da sie als solche keine Realität, sondern Veränderung ist, also wie wir wissen, auch nicht einmal ideell existieren kann. Ideell existieren können nur die aufgehobenen Momente selbst, die sich verändern, dahinschwinden. — Ist aber die Tätigkeit auch aufgehobenes Moment, so kann sie sich ebensowenig ideell loslösen, da aufgehobene Momente von dem Wesen, dessen sie sind, absolut unabtrennbar nicht Momente eines andern werden, nicht in ein anderes übergehen können. Ein aufgehobenes Moment kann nicht sein Dasein von einer andern Substanz entlehnen und dabei dasselbe bleiben, weil sein Material im Grunde das der Substanz ist, von der es sein Dasein entlehnt.

Es folgt also: Jede Veränderung in einer Substanz, die wie wir wissen, nur Dahinschwinden von Momenten ihrer sein kann, muss in der betreffenden Substanz verbleiben und kann auch nicht in eine nur ideell andere übergehn. Sie kann deshalb auch in dieser andern keine Veränderung „hervor-

rufen.“ Es ist unmöglich, dass eine Substanz auf eine andere, wenn auch nur ideell geschiedene „einwirke“.

Wie nun aber sonach das Affiziertwerden des Ichs von seiten der Dinge an sich und das „Eingreifen“ desselben in diese zu erklären, davon ausführlich sogleich im folgenden.

Punkt 4. Es folgt von selbst, dass Ich und Dinge an sich höchstens ideell, keinesfalls aber absolut von einander geschieden sein können. Wir haben ja eben gesehen, dass nicht einmal nur ideell geschiedene Substanzen auf einander im eigentlichen Sinne wirken können.

Wir können uns daher im Gegenteile diese gegenseitige Beeinflussung („Affizieren“ und „Eingreifen“) beider nur dadurch erklären, dass wir annehmen: Das Ich erhält nur vorübergehend gewisse ideelle Teile der Dinge an sich gleichsam in sein Wesen einverleibt, hereingebracht. Und deren Harmonie resp. Disharmonie mit dem Grund-Ich ist eben all' die Förderung resp. Störung desselben, seiner Integrität. Das sind seine Affektionen. Affizieren ist nicht eine Tätigkeit, die von den Dingen an sich auf das Ich überginge, sondern ist ein innigeres Eins-Werden gewisser ideeller Teile der Dinge an sich mit dem Ich (resp. grösseres Separiertwerden). Und nur die Harmonie resp. Disharmonie derselben mit dem Ich (Grund-Ich) sind Lust und Unlust (oder mit Herbart zu sagen: Die gleiche resp. entgegengesetzte Qualität beider als „zusammenseiender“ machen die Selbsterhaltung resp. Störung der Seele aus).

Ebenso ist auch das Eingreifen des Ichs in die Dinge an sich kein Eingreifen schlechthin. Es leistet nur dem Einverleibtwerden gewisser ideeller Teile der Dinge an sich („Berührungssphären“, vgl. § 32) in sein Wesen Vorschub resp. Widerstand. — Dieses Einverleibt- oder Hereingebrachtwerden erkannten wir ganz in dem hier dargelegten Sinne schon teilweise im vorigen Abschnitte und nannten es symbolisch ein „Hereinreichen“ gewisser ideeller Teile der Dinge an sich ins Ich.

Aber diese einverleibten ideellen Teile sind, weil ein gleichsam nicht zur Natur des Ichs Gehöriges, von Natur

aus „anderes“ als das Ich, nicht Mit-Ich desselben; sie empfinden nicht den Schmerz des Ichs. Dieser ist nur das Kontrastieren ihrer (der vorübergehend ins Ich einverleibten, aber ihm von Natur aus fremden und darum in dieser Hinsicht fremd bleibenden Teile) in Bezug auf das Ich.

Um aber genau einzusehen, wie dieser Wechsel ideeller Teile — gleichsam ein ideeller Ein- und Austritt aus dem Ich — kein Wechsel ist, der an diesen ideellen Teilen vorgeht; dazu muss zuvor noch folgende Frage völlig klargestellt worden sein.

Punkt 5. Ist das Ich überhaupt Substanz, d. i. seinem Kerne nach? Ist es nicht durch und durch selbst wieder aufgehobenes Moment eines anderen? Diese Frage aber löst sich unschwer. Wäre es aufgehobenes Moment, so wäre es durch und durch Realität eines anderen, nämlich der Dinge an sich, wäre demnach aus ihrem Material entstanden. Dann aber müsste eine ideelle Scheidewand zwischen Ich und Dingen an sich aufgerichtet sein. Denn was hüben ist (zumindest einiges davon) ist nicht drüben, d. h. was im Ich ist, ist nicht in den Dingen an sich. Nämlich der Schmerz (Affektion von seiten der Dinge an sich), dem das Ich ausweicht, kommt nicht in den Dingen an sich vor. (Nur durch das Hineinreichen ideeller Teile in das Ich entsteht im Ich der Schmerz.) Käme er auch in den Dingen an sich vor, so wären diese nicht Dinge an sich in Bezug auf das Ich, nicht das Affizierende, sondern Affizierte. — Was denselben Schmerz, den ein Ich hat, mitempfindet, alles das ist dieses Ich.

Ist aber solchermassen eine Scheidewand da, so dass nicht alles was hüben ist, auch drüben vorkommt, so ist das Ich, weil es einiges separat in sich hat, wenigstens teilweise selbständig, nicht durch und durch Realität eines andern. — Sonst müsste eben alles, was des Ichs ist, zugleich eines andern sein, also auch der Schmerz.

Anmerkung. Der Schmerz ist wohl auch vom Ich ideell geschieden, aber es ist keine solche Scheidewand da. Es kommt im Schmerz nichts vor, was nicht auch im Ich vorkäme. Sagte man, er habe eine eigene Tätigkeit gegenüber dem Ich z. B. sein Angreifen, sein Wehe-Tun, so ist diese nur ein anderer Ausdruck für das Leiden des Ichs. Was er

ist und was in ihm ist, alles in allem ist des Ichs. — Sollte z. B. der Schmerz etwas in sich haben, was nicht im Ich ist, so müsste er ein selbständiges Zentrum haben, etwas das nur ihm allein angehört und eigen ist. Er wäre also nicht völlig aufgehobenes Moment. — So das Verhältnis des Schmerzes zum Ich, nicht so aber das Verhältnis des Ichs zu den Dingen an sich. Denn zumindest einiges, was das Ich angeht, z. B. der Schmerz desselben, geht diese nichts an, kommt nicht in ihnen vor.

Ist aber das Ich seinem Kerne nach nicht völlig aufgehobenes Moment, sondern Substanz, so kann es nicht völlig dahinschwinden. (Punkt 2.) Es kann auch nicht etwas sein, das erzeugt wird oder erzeugt wurde, da wie wir gesehen, eine Substanz nicht erzeugt werden kann. Schon deshalb, weil es gegen alles übrige Seiende (gegen alle anderen Substanzen) eine ideelle Scheidewand hat, kann es kein (Erzeugtwerdendes) Erzeugtes sein, weil nichts über seine (auch nur ideelle) Grenze hinaus wirken kann. — Es „urständet" also in sich selbst. (Jakob Böhme.) Dies Resultat folgt so ziemlich schon aus dem (§ 36) dargelegten Umstande, dass es seinem Kerne nach überzeitlich ist.

Punkt 6. Wenn also die Tätigkeit jedes Wesens innerhalb seiner beschlossen bleibt, wie ist dann der Eingriff des Ichs in die Dinge an sich näher zu erklären? Nämlich, in dem Sinne, wie es möglich ist, dass ein blosser Wechsel von aufgehobenen Momenten in ihm (Wechsel kann nichts anderes als Dahinfliessen von Momenten sein, Punkt 2) zur Folge hat einen Wechsel im Verhältnis seiner zu den Dingen an sich. (Denn dieser Wechsel ist ein Eindringen verschiedener ideeller Teile der Dinge an sich ins Ich.)

Vor allem ist klar, dass das Ich, wenn es in verschiedene Positionen gerät, wenn verschiedene ideelle Teile der Dinge an sich in dasselbe ein- und austreten, selbst diesen Wechsel (wenn auch nur indirekt) verursacht; dass dieser Wechsel nicht von den Dingen an sich ausgehen kann. — Alle ihre Tätigkeit kann nur Wechsel von Momenten ihrer sein, bleibt also innerhalb ihrer beschlossen. Sie können nicht Teile (Wesensteile) ihrer ergreifen und in das Ich einführen. Das ginge über die Grenze.

Aber auch das Ich kann nicht diese ideellen Teile der Dinge an sich ergreifen und in sich hereindrängen. Das ginge wieder über seine Grenze. — Das Ich kann nur in den Zusammenhang seiner mit den Dingen an sich eingreifen; und auch dieser Eingriff kann nur so möglich sein, dass es gewisse ideelle Teile seiner, die einigermassen von ihm geschieden sind, noch mehr abscheidet, von sich ausschliesst, zurückdrängt. Denn es kann nicht direkt etwas von den Dingen an sich, einen ideellen Teil ihrer, von sich ausschliessen. Es kann die Dinge an sich nicht sozusagen ergreifen und von sich abhalten. Dies ginge über die Grenze. Es ist also nur möglich, dass es etwas seiner selbst von sich ausschliesst — einen ideell geschiedenen Teil seiner noch mehr von sich scheidet.

Dieser Eingriff, zunächst Eingriff in den Zusammenhang seiner selbst mit sich, ist allerdings in gewissem Sinne ein Eingriff in die Dinge an sich, d. i. in den Zusammenhang mit ihnen. Aber er ist es nur indirekt; sofern nämlich die zurückgedrängten Teile, so weit sie mit dem Ich nicht ideell Eines sind, in dieser Hinsicht für dasselbe Dinge an sich sind und es durch das Zurückdrängen noch mehr werden.

Aber diese Tätigkeit des Ausschliessens, obwohl nur indirekt Eingriff in den Zusammenhang mit den Dingen an sich, ist dennoch die einzig mögliche. Das Ich kann z. B. nicht, wie es gewisse Teile von sich mehr abscheidet, andere ideell geschiedene Teile seiner mehr mit sich vereinigen. Das ginge ebenfalls über die Grenze. Aller „Eingriff" ist nur als Zurückdrängen, Sich-Einschränken möglich.

Und die Tatsache, dass beständig andere Teile der Dinge an sich in das Ich eindringen, ist demnach nur zu erklären als blosse Reaktion gegen das erwähnte Zurückdrängen.

Das Ich treibt ständig gewisse ideelle Teile von sich, hält sie ab. Dadurch, müssen wir annehmen, gerät es in innigeren Zusammenhang mit anderen ideellen Teilen. (An Stelle des sozusagen natürlichen Zusammenhangs tritt ein anderer.) Weil aber der Zusammenhang mit

diesen ideellen Teilen dem Ich nicht von Natur aus zukommt, wechselt er, schwindet er dahin; kommt das Ich immer mit anderen ideellen Teilen in innigere Berührung.

Wenn nun dieses ständige Zurückdrängen die einzige Tätigkeit des Ichs in Hinsicht auf den Zusammenhang mit den Dingen an sich ist, so kann auch alles jeweilige sonstige Eingreifen, Ausweichen, Balancehalten nur Spezialfall dieser zurückdrängenden Tätigkeit sein. Das Balancehalten als Regulieren des Eindringens der ideellen Teile der Dinge an sich ins Ich, ist sonach nur ein Zurückdrängen des Eindringens nicht gemässer ideeller Teile. — Auch das Aufsuchen günstiger Positionen ist sodann nur ein Zurückdrängen, nämlich aller anderen weniger günstigen ideellen Teile. — Und wenn das Ich nun einem anderen Ich gewisse Positionen zuschickt, so ist dies nur vermöge eines solchen Sachverhaltes möglich, wonach ein Ich, wenn es ideelle Teile der Dinge an sich wegtreibt, dadurch auch für ein sozusagen in der Nähe befindliches Ich sie oder andere abhält und zurückdrängt.

Anmerkung. Nun noch einiges über die erwähnte Tätigkeit des Ichs als solche. Sie ist selbstverständlich als dahinschwindendes aufgehobenes Moment und nicht als absolut substratlose „Veränderung" zu denken. Dies wäre ein plumper Rückfall. (Natürlich ist dabei auch das Ichwesen nicht etwa als starre Substanz, gleichsam als Masse vorzustellen.) Dieses aufgehobene Moment muss aber nicht Objekt sein, wie die Empfindungen, es kann auch etwas von der Ichseite haben, nicht alles von der Objektseite. Es braucht nicht als reines „anderes", das dem Ich gegenüber, entgegen steht, aufgefasst zu werden; vielmehr als etwas, das mit dem Ich zusammenfällt, aber doch (weil Moment) nicht Mit-Ich ist. Vgl. das im § 28 über den Willen Gesagte.

Noch sei bemerkt, dass die eben dargelegte Wahrheit am bestimmtesten schon von Fichte und Schelling konzipiert und gelehrt wurde. Nach Fichte heisst: „Das Ich ist tätig", soviel als: „Das Ich schränkt sich ein". Und Schelling sagt in seiner herrlichen Schrift ‚Die Weltalter': „Es leidet daher keinen Zweifel, dass nur die Urmacht, welche das Wesen einschliesst und zurückdrängt, die anfangende sein kann."

Und im Punkt 4 findet der häufige Ausspruch Hegel's

seine Bestätigung, dass nämlich Selbstbewegung, Trieb überhaupt und Schmerz nur dadurch möglich seien, dass „Etwas in sich selbst und der Mangel, das Negative seiner selbst, in einer und derselben Rücksicht ist". Wenn nämlich das Ich leidet, so hat es, wie wir wissen, ein fremdes, ihm kontrastierendes Substrat als vorübergehend ihm einverleibten Teil seiner selbst in sich.

Punkt 7. Wir haben sonach gesehen, dass der Wechsel des Eindringens verschiedener ideeller Teile der Dinge an sich ins Ich kein Wechsel schlechthin ist, der diesen Teilen selbst zukäme, kein Kommen und Gehen derselben vorstellt. So ähnlich wie beim Laufen Gegenstände an uns vorbeieilen, dieses Vorbeieilen aber ihnen nicht unabhängig von unserem Laufen zukommt, ebenso ist auch der Ein- und Austritt verschiedener ideeller Teile ins Ich kein Wechsel, der ihnen unabhängig von der zurückdrängenden Tätigkeit des Ichs angehört. Er ist nur eine Reaktion gleichsam. Das was wirklich wechselt, ist das Dahinschwinden gewisser Momente im Ich, welche Eins sind mit dem Zurückdrängen gewisser ideeller Teile des Ichs. Der Ein- und Austritt anderer ideeller Teile ist nur die Kehrseite dieses wahren Wechsels.

Nun wird man fragen: Ist das Zurückgedrängtwerden gewisser ideeller Teile des Ichs kein Wechsel an diesen? Ist es nicht ein Wegtreiben ihrer? Wenn Realitäten weggejagt werden, ist dies nicht eine Veränderung ihres Verhältnisses zu denjenigen, von welchen sie weggetrieben werden, ist dies nicht Veränderung an ihnen? Wenn das Ich gewisse ideelle Teile seiner zurückdrängt, setzt sich da nicht eine Veränderung innerhalb seiner um in eine Veränderung an ihm? (Vergleichbar der Kraft der Masse, welche sich in Bewegung derselben umsetzen soll.)

Hiergegen ist zu sagen, dass das Ich und die Dinge an sich (resp. ideelle Teile derselben, die sozusagen ein- und austreten, weggetrieben werden u. s. w.) in keinem schematischen, äusserlichen Verhältnisse zu einander stehen (Raum oder überhaupt leere äusserliche Ordnung), sondern ein nur essentielles Verhältnis zu einander haben. Damit fällt die ganze Schwierig-

keit, wie eine Veränderung in den Substanzen (Dahinschwinden von Momenten ihrer) sich in eine Veränderung an ihnen umsetzen solle, von selbst weg. Die Veränderung an ihnen ist nur eine vermeintliche, sie existiert gar nicht, weil sie kein äusserliches Verhältnis zu einander haben. Sie sind nicht schlechthin aussereinander, durch eine Art leeren Raum getrennt, durch den allein Bewegung, äusserliche Veränderung möglich ist; die Veränderung des Zusammen und Nicht-Zusammen dieser Realitäten (Ich und Dinge an sich) ist nicht Veränderung zugleich eines äusserlichen Verhältnisses ihrer zu einander, sondern nur eines essentiellen. Der Wechsel geht nicht an den betreffenden ideellen Teilen vor, weil sie überhaupt kein „an" haben, d. i. kein äusserliches Verhältnis zu einander. Ihr Wechsel ist nur ihr jeweiliges mehr oder weniger inniges Zusammen- resp. Nicht-Zusammensein. Dieses Zusammensein darf man sich nicht denken wie das der Körper, die, je nachdem sie mehr oder weniger einander nahe sind, damit auch zugleich ihr äusseres Verhältnis zu einander ändern. Denn bei den Körpern gibt es gar kein essentielles Zusammen, sondern nur ein schematisches; all ihr mehr oder weniger Zusammensein ist nur ein mehr oder weniger Geschiedensein durch Räume.

Anmerkung. Es findet im Ansich das Gegenteil dessen statt, was der naive Realismus, das unkritische Menschengemüt, bezüglich der Körperwelt annimmt. In dieser soll kein essentieller Wechsel vor sich gehen, die Materie soll keine aufgehobenen Momente haben, es soll nur Veränderung an ihr möglich sein, veränderte Konstellation der Materien zu einander. Hier entsteht das umgekehrte (aber unauflösliche!) Problem, wie eine solche Veränderung an den Materien, eine Veränderung in ihnen soll erzeugen können; wie sie in essentielle Veränderung, Empfindung, Alterierung (Schmerz) soll umgesetzt werden. Dies ist absolut nicht zu lösen. Die Essenz kann nicht alteriert werden, wenn die Veränderung ihrer eine bloss äusserliche, bloss Veränderung ihres Verhältnisses nach aussen hin ist.

Kurz, es gibt im wahren Ansich der Dinge nur ein essentielles Zusammen und Nicht-Zusammen, aber keine Zweierleiheit hinsichtlich eines äusseren und inneren Verhältnisses, weil es kein äusseres Verhältnis schlechthin gibt; da

die Dinge nicht aussereinander, nicht absolut geschieden, nicht räumlich sind, nicht durch eine leere Ordnung getrennt.

Die Ungereimtheit eines objektiven Wechsels hat von allen Philosophen am deutlichsten Herbart erkannt, d. i. die Unmöglichkeit, dass einem bloss essentiellen Wechsel ein äusserer zugleich neben einhergehe. Er leugnete darum jedes andere Geschehen als die Selbsterhaltung der Realen wider die Negation, die ihnen das Zusammen mit Wesen von entgegengesetzter Qualität bereitet. Aber es gelang ihm nicht, diese Tatsache in ihrer Reinheit vollständig klarzustellen, weil er sich nicht dazu entschloss, jedes äusserliche Verhältnis der Realen (Dinge an sich) vollständig aufgeben und fallen zu lassen.

§ 39.

Anhang. Wesen und Inhalt des Kausalgesetzes.

Aus dem nun gewonnenen Einblick in das Wesen der Veränderung ist uns unter anderem auch klar geworden, dass in der wahren Ordnung* der Dinge Ursache und Wirkung als von einander getrennte nicht vorkommen. Die Verschiedenheit von Ursache und Wirkung setzt die eben genannte Trennung von Innerem und Äusserem voraus, welche im Ansich nicht statthat. Es ist daselbst das Wirken der Dinge von ihrem Wesen nicht verschieden, weil es kein Aussen für sie gibt, wohin sie wirken könnten. Ihr Wirken ist eben nur ein essentielles, das mit ihrer Essenz selbst zusammenfällt.

Die Affektion ist nicht „Wirkung" der jeweiligen ideellen Teile der Dinge an sich, die sich vorübergehend im Ich befinden, sondern deren blosses Dasein selbst im Ich — eine ideelle Seite ihres Wesens gleichsam. Die günstige Affektion ist, wie gezeigt, die Harmonie der jeweiligen ideellen Teile (Berührungssphären) mit dem Ich, d. i. also das blosse Dasein solcher mit dem Ich harmonierender, sozusagen gleichartiger Teile. Und die ungünstige Affektion das Dasein solcher ungleichartiger.

* Der Ausdruck „Ordnung der Dinge" im II. Abschnitte ist natürlich nicht wörtlich zu nehmen. Überräumliche Ordnung der Dinge heisst daselbst nur so viel als: Die Dinge sind überräumlich.

Der Begriff der Wirkung (als Folge der Ursache, als Folge des Wirkenden) entsteht erst, wenn die in essentiellem Verhältnisse zu einander stehenden Dinge zugleich in einem äusserlichen Verhältnisse zu einander gedacht werden. Die Dinge der Körperwelt werden vom naiven Realismus als solchermassen auf einander wirkend vorgestellt. Allein in dieser fehlt, wie wir gesehen, dass essentielle Verhältnis und darum auch das wahre Wirken (welches eben nur das essentielle Verhältnis selbst ist). Die Körperwelt ist blosser Empfindungskomplex, der als ein Passives, Aufgezwungenes nichts selbst bewirken kann.* (Vgl. § 22.) Das Wirken der Körper als solcher auf einander ist nur ein scheinbares, so wie das Übergehen der Bewegung von einem auf den andern, der sogenannte Stoss. (Vgl. § 36.) Es wechseln nur die Balancebilder. Es scheint allerdings Bewegung von einem zum andern Körper überzugehen, weil Bewegung den Körpern selbst anzuhaften scheint, was jedoch wie im ersten § dieses Abschnittes gesehen, unmöglich ist. So scheint auch das Feuer auf das in ihm befindliche Eisen erhitzend zu „wirken". Jedoch ist diese Wirkung (Erhitzen) nur ein Datum in unserem Balancebilde, welches einem anderen Datum (Einlegen des Eisens ins Feuer) erfahrungsgemäss nachfolgt. Freilich darf nicht ein jedes Nachfolgen, jede Folge zweier Erscheinungen als Folge von Ursache und Wirkung, als ein kausales Verhältnis aufgefasst werden. Es gilt bekanntlich als grosse Schwierigkeit in der Philosophie, *in abstracto* zu bestimmen, in welchen Fällen wir die Aufeinanderfolge zweier Erscheinungen als kausal bedingt anzusehen haben und in welchen nicht, — obwohl jedes Menschengemüt *in concreto* es mit unfehlbarer Sicherheit trifft. Und doch ist der Sachverhalt so ungeheuer einfach. Es ist folgendes festzuhalten. Der einem Wechsel in unserem Balancebilde nachfolgende Wechsel heisst nur dann „Wirkung",** wenn wir ihn als kontinuierliche

* „Eine Idee (Empfindung) ist so passiv und inaktiv, dass es unmöglich ist, dass sie selbst etwas tue oder die Ursache von etwas sei." (Berkeley.)

** Vor allem aber hüte man sich, Ursache und Wirkung für

Fortsetzung des ersteren erkennen. Z. B. ist das Erhitztwerden des Eisens die kontinuierliche Fortsetzung des Wechsels „Feuer" (Glut), in welches das Eisen gelegt wurde.

Bemerkung. Diese kontinuierliche Fortsetzung ist es allein, welche uns zwei Erscheinungen als kausal verknüpft erscheinen lässt. — Und umgekehrt ist die Erkenntnis der Abwesenheit dieser kontinuierlichen Fortsetzung der Grund für die Weigerung unseres Verstandes, zwei auf einander folgende Erscheinungen als im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehend aufzufassen. Z. B. hat noch kein Mensch Tag und Nacht, obwohl sie seit undenklichen Zeiten kontinuierlich, ausnahmslos auf einander folgen, als im Verhältnisse von Ursache und Wirkung zu einander stehend angesehen. Hier findet nämlich das gerade Gegenteil statt. Denn Tag und Nacht als zwei verschiedene Erscheinungen kommen nur dadurch zustande, dass für uns Erdbewohner regelmässig ein Wechsel (das Tageslicht) bald ein-, bald ausgeschaltet wird. Hier bildet der nicht-fortgesetzte Wechsel, die Interruption, den Unterschied beider Erscheinungen, d. i. das Zustandekommen beider als unterschiedener (verschiedener); — während beim Erhitzen des Eisens gerade die Fortsetzung des Wechsels, sein Eintreten in einen anderen Körper die Verschiedenheit beider Phänomene (das Zustandekommen beider als verschiedener) ausmacht; welche ebendeshalb im Verhältnisse zu einander als Ursache und Wirkung bezeichnet werden. Ebenso erkennen wir auch die Explosion des Pulvers von dem Eintritte des Funkens verursacht. Wir sehen hier wie bei jedem Feuermachen den

Realitäten anzusehen. Nietzsche sagt vortrefflich: „Man soll nicht Ursache und Wirkung fehlerhaft verdinglichen. Man soll sich der „Ursache", der „Wirkung" eben nur als reiner Begriffe bedienen, d. h. konventioneller Fiktionen zum Zwecke der Bezeichnung, der Verständigung, nicht der Erklärung. Im Ansich gibts nichts von „Kausalverbänden", von Notwendigkeit, da regiert kein „Gesetz". Wir sind es allein, die die Ursachen, die Relativität, das Gesetz, den Grund u. s. w. erdichtet haben." (Nietzsche, Jenseits v. G. u. B. Abschnitt 21.)

Eintritt des betreffenden Wechsels (des Feuers) und dessen Fortsetzung im verbrennenden Stoffe. — Nebenbei gesagt, kann auch ein Körper selbst durch sein Übergehen auf andere Gegenstände, weil ein bei anderen Fortgesetztes, als Wirkung angesehen werden, z. B. die schwarze Farbe, die schwarz färbt, Schwärze „verursacht." „Der Regen macht nass, ist ein analytischer Satz. Dasselbe Wasser, was der Regen ist, ist die Feuchtigkeit. Ebenso ist Bewegung dieselbe Existenz, welche vom stossenden Körper auf den gestossenen übergeht." (Hegel, Logik 2.) Dagegen ist nur zu sagen, dass Bewegung nur scheinbar eine Existenz (Realität) vorstellt, in Wahrheit jedoch ein Wechsel ist.

Ferner ist einleuchtend, dass auch in dem Falle, wenn wir einen Wechsel als sistiert erkennen, wir die durch Sistierung dieses Wechsels entstandene Erscheinung als Wirkung auffassen, z. B. die Nacht, welche infolge des Sonnenunterganges, durch Nicht-Fortsetzung des kontinuierlichen Wechsels (d. i. des Tageslichtes) eintrat. Sehr oft entzieht sich aber der verursachende Wechsel und dessen Fortsetzung unserer direkten Wahrnehmung. In solchen Fällen sind wir auf blosse Schlüsse aus Experimenten angewiesen, wenn wir ermitteln wollen, woher der Wechsel gekommen. Diese Schlüsse hat John Stuart Mill dargelegt in seinen vier Methoden der experimentellen Forschung. Aber auch dann erfahren wir zumeist nicht den Wechsel selbst, sondern nur die Objekte, mit denen er verquickt war. Z. B. die Ablenkung des Pendels infolge der Nähe des Berges, wobei ein kontinuierlicher Wechsel (der Ätherdruck, der die Schwerkraftserscheinungen zur Folge hat) durch die Nähe des Berges modifiziert wurde (indem etwas von den sonst kontinuierlich gleichmässig eindringenden Ätherstössen durch den Berg absorbiert wurde). Kurz, wir wissen, dass der verursachende Wechsel resp. die Ausschaltung oder Modifikation eines bis dahin dagewesenen irgendwie mit dem Berge verquickt ist.

Es bleibt daher in solchen Fällen meist fraglich, ob die Wirkung durch Eindringen eines neuen Wechsels oder durch Ausschaltung oder Veränderung eines bis dahin kontinuierlich

eingedrungenen Wechsels entstanden zu denken ist; ebenso, ob die Wirkung die unmittelbare oder nur mittelbare Fortsetzung des eingedrungenen Wechsels vorstellt; mit Mill zu sagen, ob das auf das Antecedens *A* folgende Consequens das Consequens *B* ist oder das Consequens *C*, *D*, *E* u. s. w.

Nach dem oben dargelegten Kriterium der Erkenntnis kausalen Geschehens halten wir auch nicht selten zwei zeitlich auf einander folgende Erscheinungen fälschlich als kausal verknüpft; nämlich, wenn wir irrtümlicher Weise glauben, dass die nachfolgende Erscheinung die kontinuierliche Fortsetzung des vorhergegangenen Wechsels in sich enthält. Z. B. wenn wir das Ich (als „Seele") im Körper sitzend vermeinen oder es als vom Körper gebildet (als ideellen Teil der Materien des Organismus) denken. In diesem Falle wäre z. B. ein Nadelstich die Ursache des Schmerzes des Ichs, nämlich eine durch den Stich eingeleitete und bis ins Ich fortgesetzte Erregung. Umgekehrt wissen wir auch nur dann bestimmt, dass zwei Erscheinungen nicht in kausalem Verhältnisse zu einander stehen, wenn wir direkt wissen, dass in der folgenden Erscheinung der vorhergehende Wechsel nicht enthalten ist. Z. B. bei den Tönen der Musik, die auf einander folgen, wissen wir, dass der folgende Ton nicht die Wirkung des vorhergegangenen sein kann. Der erste Ton ist Folge eines Anschlages einer Klaviertaste, der folgende Ton aber ist Folge eines anderen, neuen Anschlages. Tritt jemand z. B. vor die Haustür und ein Ziegel fällt vom Dach, so kann ich diesen Herabfall nicht als Folge seiner Schritte ansehen; er müsste denn ein Polyphem sein, der durch die ungeheuere Wucht seiner Tritte den Erdboden und das ganze Haus erzittern machte. Denn dann wäre es nicht ausgeschlossen, dass sich etwas von dem Wechsel (der Bewegung) des Gehens bis in das Dach des Hauses fortgesetzt und dass er daselbst noch heftig genug war, um eine völlige Loslösung des (schon etwas gelockerten) Ziegels nach sich zu ziehen.

Was nun für Erscheinungen bei bestimmten Fortsetzungen des Wechsels in bestimmte Körper eintreten, darüber belehrt uns die Erfahrung. (Hierauf beruht alles Kennenlernen der „Wirkungen" der Körper, welche wir ihre Eigenschaften nennen.) Und nun „erwarten wir von ähnlichen Ursachen ähnliche Wirkungen" (Hume) — besser gesagt: von wesentlich gleichen Ursachen wesentlich gleiche Wirkungen. D. h. wir erwarten in einem späteren Falle bei gleichem Eintritte des Wechsels und gleicher Fortsetzung desselben die gleichen damit verbundenen Erscheinungen wie in dem früheren Falle; — vorausgesetzt, dass auch die Körper, in welche sich der Wechsel fortsetzt, die gleichen sind. Also ganz allgemein: Wir erwarten, dass, wenn ein Vorgang (Naturerscheinung, Experiment) einem früheren in allen Stücken ähnlich, d. i. wesentlich gleich ist, auch die damit verbundenen Erscheinungen wesentlich gleiche sein werden. Oder wie Fechner das Kausalgesetz grossartig definiert hat: „dass, wenn dieselben Umstände wiederkehren, auch die gleichen Erfolge wiederkehren, dass wenn nicht dieselben Umstände wiederkehren,* auch nicht die gleichen Erfolge wiederkehren." (Sitzungsberichte der sächsischen Akademie.)

Worauf stützt sich nun dieser Schluss unseres Erwartens?

Diese Frage wurde bekanntlich zuerst von David Hume gestellt. Und Hume antwortete, dass es nur die Gewohnheit sei, welche uns von gleichen Ursachen gleiche Wirkungen erwarten lässt; nämlich die Gewohnheit, zwei Zustände immer regelmässig aufeinander folgen zu sehen. Allein wir haben

* Später hat Fechner erklärt, dass dieselben Umstände nie wiederkehren. Dies ist jedoch nur insofern richtig, als die mittelbaren Berührungssphären nicht in ihrer Totalität, wohl aber in einzelnen ideellen Teilen als gleiche wiederkehren; infolge dessen einzelne Partien des Balancebildes wiederkehren, z. B. die Wiederholung eines Experimentes. Mit anderen Worten: Der Weltprozess ist in der Totalität immer ein anderer, nur einzelne Partien wiederholen sich.

gesehen, dass nicht alle Succession als kausale aufgefasst wird, sondern nur diejenige, in welcher wir einen vorhergehenden Wechsel fortgesetzt erkennen oder doch annehmen, dass er in der folgenden Erscheinung fortgesetzt sei. Ferner kann überhaupt aus der blossen Wiederholung von Erscheinungen in alle Ewigkeit keine Notwendigkeit induziert werden, d. i. kein Bewusstsein der Notwendigkeit dieser Erscheinungen entstehen.

Worauf stützt sich also obiger Schluss? Man hält es für selbstverständlich, dass, wenn dieselben Umstände wiederkehren, auch die gleichen Erfolge wiederkehren. Aber warum hält man es für selbstverständlich? Den hierbei von unserem Verstande intuitiv vollzogenen Schluss wollen wir nun auch *in abstracto* durchmachen, analysieren.

Die „Umstände", auf welche es in letzter Linie ankommt, sind, wie wir wissen, nicht unsere Data von den Berührungssphären, sondern die Berührungssphären selbst. Sind die Berührungssphären die gleichen, so sind auch die Affektionen und folglich auch das aus ihnen aufgebaute Balancebild ein gleiches. (Denn das Affizieren ist von den Berührungssphären selbst nicht verschieden. Punkt 4.) Gleiche Berührungssphären, gleiches Balancebild. Dasselbe gilt auch für die gleiche Fortsetzung des Wechsels der Berührungssphären (d. i. wenn die Berührungssphären sowohl ihrer Qualität als auch Aufeinanderfolge nach die gleichen sind, wie in einem früheren Falle, kurz, wenn hinsichtlich der Berührungssphären ein zweites Mal derselbe Prozess statthat.) Also: Gleiche Fortsetzung des Wechsels der Berührungssphären wie früher, gleiche Fortsetzung des Wechsels der diesbezüglichen Daten in unserem Balancebilde wie früher, d. h. gleiche Aufeinanderfolge der betreffenden Naturerscheinungen wie früher, d. i. gleiche Folge von Ursache und Wirkung. — Denn der fortgesetzte Wechsel und die hierbei auftretenden Erscheinungen sind, wie oben ausgeführt, die Wirkung.

Also: Gleiche Fortsetzung des Wechsels der Berührungssphären wie früher, gleiche Folge von Ursache und Wirkung wie früher. Denn der gleiche Wechsel (die gleiche Folge

von Ursache und Wirkung) ist alsdann nur Erscheinung des gleichen Wechsels (der gleichen Folge) der Berührungssphären. Oder ganz allgemein: Gleiche Umstände wie früher, gleiche Erfolge wie früher. In dieser Hinsicht ist also das Kausalgesetz ein intuitiver Schluss, nach der gangbaren Ausdrucksweise eine Verstandesfunktion. Der Verstand weiss: Gleichartigkeit des Affizierenden, Gleichartigkeit der Affektionen. Er weiss das, weil er es intuitiv erfasst, dass das Wirken der Berührungssphären nicht ein von ihrem Wesen Verschiedenes sein kann, sondern mit ihm Eines ist; dass also mit dem Dasein derselben Berührungssphären, d. i. desselben Affizierenden, dieselben Affektionen *implicite* gegeben sind. Und dass folglich, wenn derselbe Wechsel der Berührungssphären stattfindet, auch derselbe Wechsel der Affektionen im Ich vorgeht. Wir wissen ja alle von Haus aus, dass das, wovon wir abhängen, die Berührungssphären der Dinge an sich mit unserem Ich sind (siehe § 32); wir begehen nur den Fehler, die Körper für Kopien dieser Berührungssphären zu halten.

Anmerkung. Infolge dieses Fehlers glauben wir auch, dass das Wirken nach Aussen geht, d. i. in Veränderungen besteht, die sich von den Körpern ablösen. Aber wir halten diese Veränderungen für tot und gesetzt, nicht etwa für spontane Handlungen. Wir perzipieren sie als etwas so Totes und Gesetztes wie das Wesen der Körper selbst, aus dem sie hervorzugehen scheinen. Denn alle Körper sind unsere Empfindungskomplexe (§ 21) und diese perzipieren wir als ein Gesetztes. (§ 19.) Was also bei bestimmter Konstellation von Körpern und Veränderungen derselben vorgeht, das geht determiniert vor, d. h. es ist durch die Körper und Veränderungen vollständig bestimmt. M. a. W. es ist notwendig. Denn das ganze Wesen der Körper ist ein determiniertes, gesetztes, unfreies, also auch ihr Wirken (sofern wir eben vom Realismus aus ein solches annehmen!). Was also einmal unter bestimmten Umständen erfolgt ist, konnte eben nicht anders erfolgen und sein. Dieses Bewusstsein gibt uns die Garantie, dass auch ein anderes Mal unter denselben Voraussetzungen nichts anderes als damals wird vor sich gehen können. Denn liegt die Notwendigkeit des Geschehens im ersten Falle, so liegt sie auch im zweiten Falle. Denn beide Fälle sollen ja der Voraussetzung gemäss gleich sein. (Die Voraussetzung ist doch: „Wenn dieselben Umstände wiederkehren.“)

Mit den gleichen Berührungssphären sind die gleichen

Erfolge in unserer Aussenwelt gegeben: Das wissen wir unbedingt. Aber wer weiss jedesmal, ob es die gleichen Berührungssphären, die gleichen Umstände sind? Wir kennen ja nur die Daten über die Berührungssphären direkt, aber niemals diese selbst. Und wer bürgt für die Richtigkeit der Daten? Diese sind wohl Affektionen von den Berührungssphären, aber es gilt nur der Satz: „Gleiche Berührungssphären, gleiche Affektionen“ mit Sicherheit, nicht umgekehrt. Können denn nicht verschiedene Berührungssphären in mancher Hinsicht gleiche Affektionen hervorrufen? Die Erfahrung bestätigt es. Die Chemie belehrt uns fortwährend, dass Körper, also Berührungssphären (deren Daten sie sind), die man bisher für gleiche gehalten, in Wahrheit nicht die gleichen sind. — Dieser Umstand ist denn nun auch der Angelpunkt der Humeschen Skepsis. Wir wissen niemals absolut sicher, ob die gleichen Erfolge eintreffen werden, weil wir nie absolut sicher wissen, ob es die gleichen Umstände sind.* Aber das wissen wir absolut sicher, — und dies muss der Humeschen Skepsis nachdrücklich entgegengehalten werden, — dass wenn die gleichen Umstände wiederkehren, auch die gleichen Erfolge wiederkehren. Und wir schliessen deshalb auch an dieser Wahrheit festhaltend mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit von gleichen Erfolgen auf die gleichen Umstände. (Denn im allgemeinen, im ganzen und grossen sind doch eben die Daten von verschiedenartigen Berührungssphären meist auch schon auf den ersten Blick verschiedene.) Hierauf beruht alles naturwissenschaftlich-experimentelle Forschen.

Wenn nämlich bei völliger Gleichartigkeit aller Umstände, die wir wahrnehmen, wie in einem früheren Falle, trotzdem nicht die gleichen Erfolge wiederkehren, so sagen wir doch niemals: ‚Trotz der Gleichartigkeit der Umstände sind an-

* Vom empirischen Standpunkte gilt der Satz: „Gleiche Körper, gleiche Wirkungen“, aber nicht umgekehrt. Der Humeschen Kritik des Kausalbegriffes liegt also die gleiche Erkenntnis zugrunde wie seiner Kritik des Substanzbegriffes — nämlich, dass wir auf eine Substanz überhaupt, folglich auch auf die jeweilige Beschaffenheit der Substanzen nur aus gewissen Erscheinungen (Wirkungen) schliessen.

dere Erfolge eingetreten', sondern immer nur: ‚Die Umstände können eben nicht die gleichen gewesen sein'. In Wahrheit: Die Berührungssphären (die im Wechsel begriffen waren und ihr Wechsel, ihre Aufeinanderfolge selbst) können nicht die gleichen gewesen sein. Oder empirisch gesprochen (insofern wir die Berührungssphären für Körper halten) schliessen wir: Es war nicht derselbe Körper, sondern ein anderartiger; es war nicht dieselbe Veränderung an ihm u. s. w.

Hume sagt: „Stützte sich dieser Schluss* auf die Vernunft, so müsste er für einen Fall und beim ersten Male ebenso vollkommen gelten als nach einer langen Reihe von Einzelfällen. Aber nur nach einer langen Reihe gleichförmiger Vorgänge erlangen wir in Beziehung auf einen bestimmten Fall Gewissheit und Zutrauen." (Hume, Untersuchung über den menschlichen Verstand, Abteilung IV, Abschnitt 2.) Es gilt aber wirklich, wie wir gesehen haben, dieser Schluss schon beim ersten Falle. Denn wenn wir erst nach langer, vielseitiger Erfahrung „Gewissheit und Zutrauen" erlangen, so ist es nur unser Zutrauen, dass die Umstände die gleichen sind wie im ersten Falle. Nie aber zweifeln wir, dass wenn die Umstände, die wir nicht direkt kennen, die gleichen sind wie im ersten Falle, auch die gleichen Erfolge eintreten werden. Wir zweifeln nur, ob die Umstände die gleichen sind, weil wir nur, wie erwähnt, mit einiger Wahrscheinlichkeit von den gleichen Erfolgen auf die gleichen Umstände schliessen.

Sollte z. B. Eisen nicht schon in derselben Temperatur wie das erste Mal schmelzen, so wird unser Zutrauen doch nicht im geringsten erschüttert, nämlich: dass es bei derselben Temperatur, bei welcher es im ersten Falle schmolz, in jedem künftigen Falle wiederum schmelzen wird. Mit anderen Worten: dass es bei dieser Temperatur notwendig schmilzt. Wir können daher nichts anderes tun, als diese Abweichung vom früheren Erfolge der Tatsache zuschreiben, dass in beiden Fällen nicht ganz genau dieselben Umstände vorhanden waren. Z. B. dass das Eisen mehr verunreinigt

* Des Erwartens gleicher Wirkungen von gleichen Ursachen, gleicher Erfolge von gleichen Umständen.

war, als im ersten Falle, mit mehr Kohlenstoffverbindungen versetzt u. s. w. Oder wir werden uns fragen, ob diese gegenwärtige Masse überhaupt Eisen ist und nicht vielleicht ein anderes, wenngleich ihm verwandtes Metall. Wenn also der Fall eintritt, dass wir wirklich zweifeln, ob ein Phänomen unter scheinbar gleichen Umständen wieder zustande kommen werde, so zweifeln wir an nichts anderem als daran, dass es wirklich die gleichen Umstände sind. Wenn wir z. B. mit Holz ein Feuer machen wollen, so sind wir unbesorgt darüber, dass es uns unter gleichen Umständen wie früher gelingen werde; wir sind nur darüber besorgt, ob es die gleichen Umstände sind, z. B. ob es wirklich leicht verbrennliches Holz ist, ob es nicht zu feucht ist, ob der Wind nicht zu heftig ist u. s. w. — Sauerstoff zieht Kalium an. Sollte aber einmal Sauerstoff Kalium nicht anziehen, so werden wir zunächst zweifeln, ob wir wirklich Sauerstoff resp. Kalium vor uns haben. Erwiese sich aber dieser Zweifel als unbegründet, so würden wir unsere bisherige Ansicht dahin modifizieren, dass nicht der Sauerstoff selbst, sondern etwas, das mit Ausnahme dieses Falles bisher immer in Verbindung mit ihm auftrat, die Ursache dieser Erscheinung war u. s. w. — Es mögen in Zukunft noch so viele Umwälzungen unserer heutigen Ansichten über das Zustandekommen der Naturerscheinungen stattfinden, an dem einen wird die Menschheit immer festhalten, dass mit den gleichen Umständen auch die gleichen Erfolge wiederkehren.

So viel vom Kausalgesetze und seinem wahren Inhalte und dem Grunde unseres Bewusstwerdens seiner.

Selten aber wird das Kausalgesetz so scharf und seinem Inhalte nach so genau abgesteckt wiedergegeben wie in der obengenannten klassischen Definition Fechners. Oft werden nur an das Kausalgesetz sich anschliessende Reflexionen für unser Bewusstsein vom Kausalgesetze selbst ausgegeben.

John Stuart Mill definiert strikt das Kausalgesetz folgendermassen: „Wir glauben, dass der Zustand des ganzen Weltalls in jedem Augenblicke die Folge des Zustandes vom vorhergehenden Augenblicke ist; dass, wenn uns alle Agentien,

welche im gegenwärtigen Augenblicke existieren, ihre Ordnung im Raume, ihre Eigenschaften oder mit anderen Worten, wenn uns die Gesetze ihrer Wirksamkeit bekannt wären, wir die ganze folgende Geschichte des Weltalls voraussagen könnten — vorausgesetzt, dass nicht irgend ein neuer Wille einer Macht, welche das Weltall zu beherrschen imstande ist, hinzukomme." (Logik 3. Kap. 5. § 8.) Hier wird treffend unser Glaube, dass der Weltprozess (resp. dessen Ansich, der Wechsel der mittelbaren Berührungssphären in ihrer Totalität) in bestimmter Richtung völlig determiniert ablaufe und immer ablaufen werde, von unserem Bewusstsein vom Kausalgesetze geschieden. Mit anderen Worten, der Glaube, dass der Weltprozess ein Produkt konstanter, unveränderlicher* Faktoren ist. Wir wissen nämlich doch nur dies: Dass, wenn die Berührungssphären in gleicher Richtung ablaufen (wechseln) wie früher resp. ein Teil der Berührungssphären, auch die gleichen Naturerscheinungen (gleicher Wechsel im Balancebilde) auftreten. Und dies allein ist das kausale Bewusstsein.

Denn die Annahme, dass jener Ablauf der Berührungssphären und infolge dessen der künftige Weltprozess streng determiniert, wie im Plane vorgezeichnet ist, das ist nur wahrscheinlich, aber keineswegs sicher. Bisher war der Weltprozess ein Produkt konstanter Faktoren; wenn wir nämlich von solchen Faktoren absehen, deren Einfluss empirisch nicht nachweisbar ist. (Vgl. § 33.) Für den Fall also, dass diese Faktoren auch weiterhin erhalten bleiben und keine anderen hinzukommen (mit Mill gesprochen, „wenn kein neuer Wille einer Macht hinzukommt"), ist der künftige Weltlauf völlig determiniert. Aber eben nur, wenn dieser Fall statthat.

Wir schliessen unser an Resultaten reiches Kapitel. Wir hätten wohl noch manches zu sagen. Aber dieselben Wahr-

* Vgl. die Behauptung, dass wir die Unzerstörbarkeit der Materie aus dem Kausalgesetze einsehen.

heiten, die wir in diesem Abschnitte erlangt, werden im II. Teile auf ganz andere Weise nochmals bewiesen werden. Aus dem Zusammenhange mit anderen Wahrheiten, in welchem sie dort vorkommen, ergibt sich von selbst reicher Aufschluss über vieles hier noch näher Auszuführende; wie auch andererseits die hier durchgeführten Betrachtungen zu richtiger und genauer Auffassung der nun folgenden Erkenntnisse von hohem Werte sind. Das Wichtigste aber ist die unbezweifelbar sichere Einsicht in diese Wahrheiten, gewonnen durch solche Probe nochmaligen und endgültigen Beweises.

Ende des ersten Teiles.

Berichtigungen.

Seite 8, Zeile 9 von oben lies ὄος statt ὄως
„ 14, „ 9 „ „ „ scilicet statt scilice.
„ 36, „ 4 von unten lies Geschaffenes statt Geschaffenen.
„ 86, „ 5 von oben gehört vor Phänomenalismus: der.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010658823

MAR 18 1904

VOLUME 2

5—
by 354

110 D58
2

Columbia University
in the City of New York
Library

Special Fund

Given anonymously

Weg zur Metaphysik

als exakter Wissenschaft

von

Dr. Ludwig Dilles.

Zweiter Teil.

Die Urfaktoren des Daseins und das letzte Weltprinzip. Grundlinien der Ethik.

Stuttgart.
Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff)
1906.

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung vorbehalten.

MAY 16 1906

Einleitendes Vorwort.

Bei dem nunmehr vollendeten Werke dürfte manchem Leser eine kurze Skizze der hierbei beobachteten Forschungsmethode erwünscht sein. Anschliessend daran soll hier auch unser Verhältnis zum Kant'schen Kritizismus in grossen Zügen markiert werden.

Als Basis der Untersuchungen dient dem vorliegenden II. Teile dieselbe Grundwahrheit wie dem I. Teile: Das einzig unbedingt Gewisse und uns völlig direkt (absolut) Bekannte sind unsere Empfindungen. Die Empfindung ist, mag sie noch so „subjektiv", unselbständig, flüchtig u. dgl. sein, doch jedenfalls zugleich ein wirkliches Stück des Weltalls. Jede unserer Empfindungen macht einen kleinen Teil, sozusagen eine Bruchrealität vom unermesslichen Reiche des Seienden aus.

Der I. Teil beschränkte sich auf die Forschung, ob etwa in den Empfindungen zweifellos sichere Hinweise auf andere, uns nicht so direkt bekannte Realitäten enthalten seien. Und wir fanden, dass namentlich die Schmerzempfindung einen solchen unleugbaren Hinweis auf ein sie empfindendes Ich enthält; sowie darauf, dass das Ich die Empfindungen als aufgehobene Momente in sich trägt. (Vgl. I. § 12.) Das Zwingende des dortselbst geführten Nachweises vom Träger des Schmerzes wird hier im II. Teile nochmals in § 34 ganz besonders kurz hervorgehoben und scharf beleuchtet. — Wir

386403

fanden ferner: Das Ich ist weder materiell, noch sitzt es als sog. Seele im Körper; vielmehr ist der leibliche Organismus erst Erscheinung einer bestimmten Position des Ichs. Die Aussenwelt ist bloss ein Zeichensystem, ein Balancebild für das Ich im Gleichgewichtskampfe um seine Position.

Der gegenwärtige II. Teil fragt nach den Beziehungen unseres Daseins zum Weltganzen, zu den letzten Prinzipien der Welt.

Als Ausgangspunkt der Beweisführungen dienen hierbei folgende zwei unwidersprechliche Wahrheiten: 1. Dass die Seinstotalität (resp. ihr Fundament) von nichts ausser ihr abhängig sein kann, da es ausser ihr nichts gibt; dass somit das Fundament alles Seienden absolut unabhängig existiert. 2. Dass wir hinsichtlich unserer Sinnesempfindungen und Raumvorstellungen (also hinsichtlich eines kleinen Teiles des Weltganzen!) tatsächlich direkte, absolute Erkenntnis besitzen. Denn alles, was wir z. B. an einer solchen Empfindung nicht vollständig und direkt perzipieren, nicht absolut gewahr würden, gehörte streng genommen nicht mehr zur betreffenden Empfindung* selbst. — Dies von der absoluten Erkenntnis in ihrer elementarsten Form. Absolutes Begreifen speziell heisst absolut erkennen, wieso etwas existiert.

Wie wir sehen werden, lässt sich schon aus dem blossen Inhalte dieser beiden Wahrheiten zweifellos zeigen: Beim Kern des Seins-Alls müssten wir, weil er existiert und sein Wesen absolut unabhängig existiert, aus seinem Wesen allein begreifen, wieso er existiert — vorausgesetzt, dass uns eben eine absolute Erkenntnis seines Wesens verstattet wäre. (Die Berechtigung dieser, später übrigens entbehrlich werdenden Hypothese wird gleichfalls auf das strengste nachgewiesen.)

* Genauer gesagt: zum betreffenden Empfindungsinhalt, zum Empfundenen.

Damit allein ist nun die Grundkonzeption Spinoza's als richtig dargetan, zugleich die Möglichkeit eines absoluten Zufalles widerlegt, auch der Unterschied eines absoluten Zufalles von einer absoluten Freiheit beleuchtet, endlich der innerste intuitive Schluss des kausalen Bewusstseins aufgedeckt. (Dieser ist ganz kurz präzisiert in der Inhaltsangabe von § 13.)

So wird sich uns hier im II. Teile abermals ganz unwiderleglich zeigen, dass die Empfindungen nicht die Gesamtheit des Seienden, auch nicht die Kerne, „Elemente" des Weltganzen sind (wie Mach, Petzold u. a. allen Ernstes behaupten). Wir lernen im Gegenteile einsehen, wie jede Orientierung, alles kausale Schliessen nur an der intuitiven Urperzeption heranreift, dass die Empfindungen, weit entfernt das Einzige und Letzte in der Welt zu sein, bedeutungsvolle Anzeichen sind von etwas ganz ausserhalb des Ichs Liegendem d. i. etwas Transsubjektivem.

Mit dem Nachweis der Richtigkeit des Spinozischen Grundgedankens ist aber in das Daseinsrätsel schon Bresche gelegt. Unsere weiteren Resultate folgen aus der Vereinigung dieser Erkenntnis mit spezielleren Inhalten der Lebenserfahrungen.

Von den sehr zahlreichen Ergebnissen (die im folgenden Inhaltsverzeichnis in Kürze angedeutet sind) sei hier nur das Resultat des Freiheitsproblems erwähnt: Unser Dasein in dieser Welt ist kein absolutes Zwangsdasein; eine Wahrheit, die namentlich von J. G. Fichte, Schopenhauer, Byron, Carlyle u. a. in ihrer ungeheueren Tragweite ermessen wurde. Alle diese Männer waren auf das tiefste erschüttert von dem blossen Gedanken an eine Weltordnung, wonach das Ich ausschliesslich durch fremde Gewalt in diese haltlose, bedürftige, stets bedrohte Position des Lebens gesetzt sein sollte. —

Was jedoch die Kant'sche Kritik des menschlichen

Erkenntnisvermögens anlangt, so lassen sich ihre Ergebnisse wohl in folgenden drei Punkten zusammenfassen: 1. Wir erkennen nur Erscheinungen, nicht aber die (transsubjektive) Welt an sich. 2. Die menschliche Vernunft ist aus sich allein gänzlich ausserstande, etwas über die Weltdinge an sich, über das Transsubjektive auszumachen. 3. Unsere innerhalb der Erfahrungswelt gültigen Begriffe dürfen nicht kritiklos auf das Transsubjektive angewendet werden.

Nun sündigen wir aber doch gegen keinen dieser drei Punkte. Was den 1. betrifft, so sind wir darin mit Kant völlig einig; fügen nur hinzu, dass die Aussenwelt keine etwa bedeutungslose Erscheinung ist; wohl aber ein dem Ich zu seinem Gleichgewichtskampf mit dem Transsubjektiven dienender Komplex von Orientierungsdaten. (Vgl. I. Teil III. Abschn.) — Bezüglich des 2. Punktes ist zu bemerken, dass bei uns nicht etwas so Abstraktes wie das „Erkenntnisvermögen", dagegen sehr wohl die Erfahrungsinhalte mit ihrem substrathaften Realitätscharakter befragt und gehört werden; nämlich, welche Aussagen möglicherweise in dem uns vorliegenden Stück Wirklichkeit über seine Nachbarwirklichkeit enthalten sein mögen. „Verstand" u. dgl. bedeutet ja nur unsere Fähigkeit, der wahren Eigenart der uns vorliegenden Wirklichkeit gewahr zu werden — und damit freilich auch der in dieser enthaltenen indirekten Aussagen über ihre (transsubjektive) Nachbarwirklichkeit.

Was endlich den 3. Punkt betrifft, so muss zugegeben werden: Allerdings wenden wir auf das jenseits aller Erfahrbarkeit Liegende eine Auslese von Begriffen an, die durch bestimmte Negation gewisser uns bekannter Vorstellungsinhalte entstanden sind. U. zw. wenden wir sie analog, als nur approximativ richtigste (als am wenigsten falsche) an. Und wir sind zu solcher Anwendung **berechtigt**, wenn

die uns vorliegenden Inhalte der Wirklichkeit selbst dazu nötigen, was auf folgende Weise der Fall ist: Gewisse wesentliche Spezifika der Erfahrungsinhalte* sind nun einmal so beschaffen, dass sie diesen nicht abgesprochen werden können, ohne deren Wesen selbst zu zerstören und aufzuheben; ohne ihr Sein abzuleugnen. Derartige Spezifika sind aber zuweilen ganz und gar gleichbedeutend mit den prononciertesten Aussagen über ihre Nachbarwirklichkeit. Das beste Beispiel hierfür bietet der Schmerz. Die Anwendung des Begriffes „Zuwidersein" darf einem realen Schmerze nicht vorenthalten werden; man muss die Anwendbarkeit dieses Begriffes auf ihn zugeben, ihm zuerkennen, will man sein Dasein und seine spezifische Eigenart nicht einfach ableugnen. (Dieser Begriff ist ja nur der Ausdruck für den spezifischen Vorstellungsinhalt seines Wesens.) Solches Zuerkennen dieses Attributes des Zuwiderseins ist aber nur ein anderer Ausdruck für die spezifische Eigenart des Schmerzes, dass derselbe nicht alleine für sich existieren kann; dass mit seinem Vorhandensein gleichzeitig auch noch etwas anderes da sein muss u. zw. etwas, dem er zuwider ist, dem er wehe tut, ein Ich, etwas unserem Gewahrwerden nicht direkt Zugängliches. (Nähere Ausführung hier in § 34 und im I. Teil in den §§ 8, 14, 15.) Wir sind also unzweifelhaft berechtigt, negative Aussagen über das Transszendente zu machen, sobald das spezifische Wesen gewisser uns direkt vorliegender Realitäten (welche die Erfahrungsinhalte ob ihres Realseins sind) selbst dazu nötigt. Es liegt eben alsdann in der direkten Selbstmanifestation dieses ihres eigenen Wesens

* Auf diese substrathaften Spezifika der Wirklichkeit war darum Spinoza's Seherblick gerichtet. Daher er so gerne Analogien mit den schematischen Spezifizis des Raumes (in geometrischen Vergleichen) heranzog.

(z. B. des Schmerzes) zugleich eine indirekte Selbstmanifestation eines Nachbarwesens (des Ichs). Und das ist dadurch möglich und erklärlich, dass beide Wesen unzerreissbar, untrennbar sind, gleichsam eine organische Einheit bilden.

Ebenso liegt *implicite* in der Erkenntnis der uns vorliegenden Wirklichkeit die Gewissheit, dass es überhaupt ein Seiendes, folglich auch eine Totalität des Seienden gibt, zu deren Natur es aber dann gehört, dass ihr Dasein nicht von etwas anderem abhängen kann. (Obige 1. Wahrheit.) Wir ersehn also allein aus der uns vorliegenden Wirklichkeit: Der Seinstotalität kommt die Qualität der Abhängigkeit, welche wir erfahrungsgemäss den Empfindungen (hier gleichviel, ob mit Recht oder Unrecht) beilegen, unmöglich zu. —

Unsere Metaphysik erhebt auf Anerkennung strengster Exaktheit ihrer Beweisführungen Anspruch, weil ihre Methode in blossem Aufmerken auf die bedeutsam spezifischen, qualitativen Inhalte unserer Lebenserfahrungen besteht. Solche bedeutsam qualitative **Erfahrungsinhalte** sind es auch, was Spinoza als „adäquate Ideen" bezeichnete, „an deren Wahrheit niemand zweifeln könne". Spinoza witterte die in der „Selbstmanifestation" ihres Wesens enthaltene indirekte Manifestation des Wesens der Welt.

Also nicht nur von Kant, auch von Spinoza haben wir heute noch gar vieles zu lernen. Nicht bloss die Logik, unsere gesamte heutige Philosophie ist allzusehr formal; diese enthält wohl nicht mehr so viel Schematismus, ist aber im ganzen selbst viel zu schematisch. Wir dürfen uns doch nicht ausschliesslich in leeren „Beziehungen" der Dinge bewegen, in den „Formen" und „Formeln" des Erkennens, in dem „Verhältnisse" des Erkennens zum Sein, in der „Umformung" und „Gestaltung" des Rohstoffes der Erfahrung durch die „Verstandestätigkeit", in blosser „Synthese" und

„Analyse" der Empfindungen u. s. f. Wir dürfen dabei den Inhalt, die wesentliche Qualität der Dinge nicht unbeachtet lassen. Vergessen wir nicht des qualitativen Charakters der Empfindungen als eines realen Teiles vom Universum (wonach sie Spinoza als „Affektionen" in der Weltsubstanz erfasste, von der sie deshalb **Kunde** bringen). Halten wir uns doch ihr so ausgeprägt qualitatives, wesenhaftes, substrathaftes Sein in seiner Eigenschaft als kleiner **Bruchrealität** des Weltganzen vor Augen! Lassen wir auf diese Weise endlich einmal auch das Wesen der Dinge wieder zu Worte kommen. — Die „alltäglichsten Empfindungen haben ontologische, metaphysische Bedeutung." (Feuerbach, Grundsätze.) „Unsere eigene Ichheit ist der letzte Quell aller Metaphysik; nicht bloss formal-methodisch, sondern auch inhaltlich." (Eisler, Kritische Einführung in die Philosophie 1905.)

Und so finden wir hier auch Johannes Volkelt's erkenntnistheoretische Lehren bestätigt, dass das „metaphysische Denken" nichts weiter als ein streng „dem Wesen der Dinge gemässes" sein könne, dass diesem folglich „keine unerhört neue Aufgabe" zufalle; zumal überdies schon die allergewöhnlichste Orientierung in der Welt ein notwendiges Erschliessen und damit ein „Hinzudenken unerfahrbarer Faktoren" zum rohen Empfindungsstoffe bei sich führe. Freilich wusste Volkelt, dass alle Bedenken gegen die Möglichkeit einer kritischen und exakten Metaphysik am besten nur durch eine solche selbst zu heben seien. Er sagt darum: „Nur das wirkliche Leisten einer derartigen Metaphysik kann diese Bedenken überzeugend zerstreuen." (Möglichkeit der Metaphysik, 1884.)

Im Januar 1906.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Erster Abschnitt. Die Daseinsfrage. Parmenides' und Spinoza's Ontologie. Nachweis des All-Einen.

§ 1. Die letzten Fragen des Menschengeistes 1
§ 2. Da es ein Sein gibt, gibt es auch eine Totalität des Seienden 3
§ 3. Diese Seinstotalität kann in keiner Weise von etwas ausser ihr abhängig sein, da es ausser ihr eben nichts gibt. „Kern" der Seinstotalität oder „Seinskern" nennen wir die Gesamtheit alles absolut unabhängig Existierenden . 5
§ 4. Wahrheit und Irrtum im alten kosmologischen Beweise . 8
§ 5. Diese Gewissheit der absoluten Unabhängigkeit des Seinskerns kann vielleicht ein weiteres Eindringen ins Weltgeheimnis ermöglichen 9
§ 6. Wesen des Erkennens. Absolutes Erkennen bei den Empfindungen und geometrischen Raumgebilden. Absolutes Begreifen. Metaphysisches, geometrisches, naturwissenschaftliches Erkennen 10
§ 7. Zulässigkeit unserer vorläufigen, *per impossibile* gemachten Hilfshypothese absoluter Erkenntnis des Seinskerns. In welchen Fällen solche Hypothesen zulässig sind 24
§ 8. Das Urrätsel des Daseins 35
§ 9. Das Daseinsrätsel (vorübergehend) vom realistischen Standpunkte aus betrachtet. Parmenides' und Spinoza's Stellungnahme zum Daseinsrätsel. Die „Substanz" bei Spinoza bedeutet: Kern der Seinstotalität 37
§ 10. Notwendig sein heisst: Etwas bei absoluter Erkenntnis für selbstverständlich finden. Schopenhauer und die absolute Notwendigkeit, Hegel und der ontologische Beweis . . 44
§ 11. Nachweis der Ansichselbstverständlichkeit des Seinskerns. Das spezifische Moment des Daseins 48
§ 12. Fortsetzung. Widerlegung möglicher Einwände. Unmöglichkeit absoluten Zufalles. Begriff der absoluten Freiheit. Durch-

Seite

führung desselben Nachweises unter Weglassung jener Hilfshypothese 51

§ 13. Auflösung des Kausalproblems. Wir wissen: In jeder „Wirkung“ haben wir das Resultat dessen vor uns, was wir bei absoluter Erkenntnis als eintretend fordern würden — genau so wie wir z. B. beim Eintritte einer Mondesfinsternis das als Resultat vor uns haben, was wir bei richtiger Vorausberechnung als eintretend gefordert hätten. Und wir erwarten das Eintreffen desselben Resultates bei Wiederkehr derselben Umstände, weil wir wissen, dass wir das, was wir bei absoluter Erkenntnis einmal als eintretend gefordert hätten, bei Wiederkehr derselben Umstände eben wiederum fordern müssten 57

§ 14. Es sind nur gleichartige Seinskerne möglich . . . 63

§ 15. Es kann nur einen einzigen Seinskern geben. Er ist das eine All, das All-Eine, da die Zahl Eins auf ihn nicht anwendbar ist. Er besitzt keine Fortsetzungsmöglichkeit, weder für etwas Gleichartiges, noch für etwas Anderartiges ausser ihm. Nur aufgehobene Momente können produziert werden und vergehen. Alle Vielheit ist entweder als sekundärer Nebenteil im zentralen All-Einen oder nur als aufgehobenes Moment möglich 65

§ 16. Verhältnis der Ichwesen zum All-Einen. Die Kerne der Ichwesen sind sekundäre Nebenteile im All-Einen. Das zentrale All-Eine ist nicht ichwesenartig, nicht persönlich. Gleichnis mit den Bodenerhebungen 80

Zweiter Abschnitt. Die Veränderungen im All-Einen. Die Freiheit des Ichs als Mitfaktor des Lebens. Mehrseinwollen und Gleichseinwollen.

§ 17. Das Sein des All-Einen ist kein totes Verharren. — Woher stammt jene Tätigkeit im All-Einen, davon unsere wechselnde Position des Lebens die Folge ist? Sie kann nur aus dem Kern des Ichs entspringen, da keine Tätigkeit als aufgehobenes Moment die betreffende Substanz (Nebensubstanz), in der sie aufgehoben ist, überschreiten kann. — Die Grenzsphären des Ichs sind als eine besondere, ständige Art aufgehobenen Seins zu denken, die darum Veränderungen in sich und wechselnde aufgehobene Momente im Ich (Empfindungen) ermöglichen 90

§ 18. Ist diese Urtätigkeit, die Lebensurtätigkeit des Ichs, frei d. h. eine bei absoluter Erkenntnis als selbstverständlich

Seite

zu fordernde? Ist unser Dasein in jeder Hinsicht ein Zwangsdasein? 93

§ 19. Zum mindesten muss die Lebensurtätigkeit äusserlich frei sein 95

§ 20. Einleitende Reflexionen 97

§ 21. Wahrscheinlichkeit der Freiheit. Nachweis der Freiheit der Lebensurtätigkeit. Natur des Mehrseinwollens . 100

§ 22. Die Aktion der Lebensurtätigkeit besteht in einem Sich-Abwenden des Ichs von denjenigen spezifischen Momenten seines Wesens, die ihm von Natur aus gleichsam am nächsten stehen; die es gleichsam normaler Weise zu wählen nie aufhören sollte 112

§ 23. Das Mehrseinwollen ein Bestandteil der Lebensurtätigkeit. Wesen der Freiheit. Leibniz' Konzeptionen. Die Vereinbarkeit der Freiheit mit dem Kausalgesetz in dessen weitester Fassung. Freiheit bedeutet die Tatsache, dass uns bei absoluter Erkenntnis gewisse Tätigkeiten nur begreiflich und verständlich, nicht aber vorausberechenbar sein würden. — Die Lebensurtätigkeit ist ein „Abfall“ von den dem Ich am nächsten stehenden spezifischen Momenten, also gleichsam von der „Idee des Guten“, eine Auflehnung gegen die normale Ordnung im All-Einen . . 115

§ 24. Der Energiebegriff 122

§ 25. Warum sich in unserem Balancebilde (der Aussenwelt) alle qualitativen Veränderungen in quantitative, äusserliche auflösen lassen wie z. B. in der Chemie. Recht verstanden liegt darin nur ein Beweis, dass die Veränderungen in der Aussenwelt nicht das Reich des wahren Geschehens sind. Z. B. kann doch Schmerz unmöglich in einer bloss äusserlichen Verschiebung kleinster Teilchen bestehen . . 125

§ 26. Der objektive Weltprozess und die Lebensurtätigkeit . . 129

§ 27. Wesen des Weltprozesses. Unser Balancebild (die Aussenwelt) ist eine Funktion dreier Faktoren. Daher gibt es in ihm keine Freiheit. Gesetz der Masse- und Kraft-erhaltung 130

§ 28. Der willens- und wissensartige Charakter des Mehrseinwollens 132

§ 29. Die Lebensurtätigkeit ist zeitlich mit überzeitlichem Habitus 133

§ 30. Wesen der Zeit. Zeit und Überzeit. Der Seinskern ist der Quell der Zeit und kann nicht erst in sie versenkt sein . 136

§ 31. Zeitliches Bewusstsein und Überbewusstsein. Das empirische Bewusstsein ist gleichsam ein Anrennen des Ichs gegen äussere Wände (deren Aussen gleichwohl in ihm aufgehoben ist). Seine Eindringlings- und Aufdringlingsnatur. Das Unterbewusste im Instinkte 143

Seite

§ 32. Vermittlung zwischen Determinismus und Indeterminismus, welch letzterer mehr recht behält. Die beiden zu unterscheidenden Hauptgruppen der menschlichen Handlungen. Wesentlicher Unterschied des Integritätwollens vom Mehrseinwollen. Die Abänderungsmöglichkeit des letzteren 150

§ 33. Das ursprüngliche ewige Gleichseinwollen. Wesen des Unegoistischen 161

§ 34. Die Systeme von Hegel und Schopenhauer in ihrer Einseitigkeit und gegenseitigen Ergänzung. Die wahren Grundgedanken dieser Systeme. Schelling's System. — Der antimetaphysische Standpunkt Mach's. Diskussion des Nachweises des Ichs aus dem Schmerze 165

Dritter Abschnitt. Grundlinien der Ethik.

§ 35. Die Ethik ergibt sich uns hier als ein Teil der Metaphysik. Wissenschaftliche Ethik ist in gewisser Hinsicht auch ohne metaphysischen Unterbau erreichbar, erhält aber die völlige Einsicht in ihre Normen erst durch eine exakte Metaphysik 179

§ 36. Wesen des Sittlichen: Eine den wahren Werten der Dinge entsprechende Haltung des Ichs; Festhalten des Ichs an seiner vom absoluten Standpunkte aus richtigen, natürlichen Haltung. Die Äusserungen des Sittlichen. — Ablehnung aller asketischen Tendenzen. Der Geschlechtstrieb hat mit der Sittlichkeit direkt nichts zu schaffen . . 182

§ 37. Die ethischen Systeme der Vergangenheit; ihr wahrer Gehalt und ihre Grundgedanken. — Der logische Fehler ein Verfehlen des Zieles, der ethische Fehler ein Zielen aufs Verfehlte. Das Kant'sche Sollen . 185

§ 38. Die metaphysische und psychologische Entstehung des Sittlichen. Mehrseinwollen und wahrer Stolz . . . 193

§ 39. Entstehung des korporativen Mehrseinwollens. Das Nationalgefühl 199

§ 40. Die Äusserungen des Mehrseinwollens. Das empirische Mehrseinwollen ist kein genauer Gradmesser des überbewussten. Der Umfang der Einflüsse ererbter Hirndispositionen 203

§ 41. Ebenso ist das Mitleid kein genauer Massstab für das überbewusste Gleichseinwollen. Die metaphysisch-psychologische Entstehung des Mitleids aus dem Gleichseinwollen 207

Seite

§ 42. Die inneren Krisen und Kämpfe zwischen Mehrseinwollen und Gleichseinwollen. Charakter und Temperament . 210

§ 43. Wesen des Charakters. Die asketische Irrlehre. Das schlechte Gewissen. Der Pflichtbegriff . . . 213

§ 44. Auf welche Weise sittlicher Fortschritt möglich ist und zustande kommt 217

§ 45. Zusammenbestehen von absoluter Freiheit und relativer Notwendigkeit. Ohne Freiheit alles Handeln ein Zwangshandeln, ohne Notwendigkeit keine Möglichkeit eines Charakters 220

§ 46. Sittliche Rückbildung im Leben unwahrscheinlich und meist nur scheinbar 223

§ 47. Nochmals die Bedeutsamkeit der Freiheit 225

§ 48. Wirkungen der Reflexion auf das Gleichseinwollen. Kinder und Naturvölker 230

§ 49. Der Trotz des Mehrseinwollens. Tapferkeit aus Trotz und aus Resignation. Ausblicke auf eine ewige Gerechtigkeit . 233

§ 50. Die beiden Grundrichtungen des menschlichen Geistes: Leuchtkraftintelligenz und Fechtbodenintelligenz 235

§ 51. Anhang. Aphorismen zur Ethik Nietzsche's. (Mit besonderer Berücksichtigung des Wert- und des Gerechtigkeitsprinzips.) 241

Erster Abschnitt.

Die Daseinsfrage. Parmenides' und Spinoza's Ontologie. Nachweis des All-Einen.

§ 1.

Das vornehmlichste, eigentliche Interesse der Philosophie war von altersher den letzten Fragen über unser Dasein zugewendet; ja sie kannte (in ihren klassischen Zeiten wenigstens) kein anderes Ziel als die Inangriffnahme und Bewältigung dieser Fragen. Nur hinsichtlich der Methode kam die klare Erkenntnis erst sehr spät: dass sich alle spekulativen Untersuchungen ausschliesslich auf (allgemeine) Tatsachen unserer Lebenserfahrungen gründen dürfen.

Besonders aber werden wir hier nach den Folgerungen des I. Teiles zu den Grundproblemen des Menschengeistes und zum Versuch einer Bearbeitung derselben unmittelbar hingewiesen. Dieselben lassen sich knapp in die Frage zusammenfassen: Was im Wesen der Dinge versetzt uns in die (im 3. Abschnitte des I. Teiles näher erörterte) Notlage des Balancierens, als welche sich unser Leben darstellte? Wieso gibt es überhaupt etwas derartiges wie das, was wir Ichwesen genannt, das in überaus prekärer Position fortwährend um seine Integrität zu kämpfen hat? —

Freilich müssen wir hierbei vor allem der kritischen Erwägung Raum geben, dass vielleicht vom absoluten Standpunkte aus diese Fragestellung selbst nur bis zu einem gewissen Grade zulässig, mithin beantwortbar sein mag; dass dagegen auch im Falle einer nicht völligen Zulässigkeit dennoch die Beantwortung dessen, was an obigen Fragen statt-

haft ist, in unserer empirischen Erkenntnis immerhin irgendwie analog und indirekt müsste ausgedrückt werden können. (Vgl. § 1 und 2 des 1. Teils.)

Anmerkung. Es ist nicht leicht, jemandem, der aller metaphysischen Selbstbesinnung bar ist, das Problem des Daseins überhaupt zum Bewusstsein zu bringen. Würden solche Menschen unvermittelt ins Leben gelangt sein, wären sie mit der Vernunft eines Erwachsenen ausgestattet plötzlich in diese Welt versetzt worden, so müsste sich auch bei ihnen das Bedürfnis nach Auflösung des Daseinsrätsels mit elementarer Gewalt geltend machen. So aber haben sie sich an die ganze Tatsache ihres Daseins und Lebens schon zu sehr gewöhnt, sich in ihrem Denken ihr zu stark „angepasst" (worauf sich einige sogar etwas einbilden). Sie kommen demgemäss hinsichtlich der Grundfragen des Menschengeistes nicht einmal zum (sokratischen) Wissen ihrer Unwissenheit. Feuerbach sagt trefflich: „Von Jugend auf hat der sinnliche Mensch das Schauspiel der Natur gesehen; es ist ihm zur zweiten Natur geworden. Die Frage, wie etwas geschieht, hat für ihn gar keinen Sinn. So fragt er nur bei etwas Ausergewöhnlichem, das er noch nicht gesehen hat. Frage ihn: Wie siehst du? Er wird lachen. Das Sehen ist ihm kein Rätsel, es ist kein auffallender Gegenstand, der seine Wissbegierde reizte". Zeugt also solches Unverständnis für das Vorhandensein eines Problems schon bei einzelnen Lebenserscheinungen von horrender Befangenheit, um wie viel mehr muss dies bei der bedeutsamsten, „vitalsten" aller menschlichen Fragen der Fall sein, bei der Frage: Wie lebst du? Was ist das Leben?

Wie wir (vgl. I. T. § 1 und 2) wissen, wäre eine vollständige Auskunft hinsichtlich aller metaphysischen, also auch der obigen Fragen nur in dem Falle zu erwarten, wenn uns eine direkte, absolute Erkenntnis alles Seienden erreichbar sein würde. Eine solche ist uns jedoch nur in Bezug auf unsere Empfindungen gegeben. (Vgl. I. T. § 4 u. § 9.) Unsere Empfindungen und Empfindungskomplexe als solche (in gewissem Grade auch die Raum- und Zahlenverhältnisse) sind das Einzige, was uns direkt bekannt ist; unsere gesamte Erkenntnis baut sich aus ihnen auf. Selbst die Resultate des 1. Teiles sind nur aus indirekten Aussagen der Empfindungen über ihr Verhältnis zu ihrem Nachbarsein hergeleitet.

Aber diese die eigentliche Urwesenheit der Dinge unbekannt lassenden Aussagen sind nun der Hauptsache nach erschöpft. Über jene innerste, spezifisch-charakteristische Beschaffenheit der Weltdinge an sich, durch welche unsere wechselnde Position bedingt ist, haben wir darum speziell von unseren Empfindungen keinerlei unmittelbaren Aufschluss mehr zu erwarten. Wir müssen uns nach anderen, allgemeineren (in der Wirklichkeit begründeten) Anhaltspunkten umsehen.

§ 2.

Bisher ruhte sozusagen der Schwerpunkt unserer Untersuchungen doch immer noch im Unmittelbaren, in den Empfindungen, Wahrnehmungen, unseren alltäglichsten Erfahrungen. Wir forschten von der Realität der Empfindungen ausgehend und auf sie uns stützend nach ihrem Verhältnisse zum Ich sowie zu den Weltdingen an sich. Unsere jetzige Frage aber verschiebt den Schwerpunkt der Diskussion von unseren Empfindungen in den innersten Kern der Dinge hin: Aus welcher Grundbeschaffenheit der Weltdinge an sich (einschliesslich unseres Ichs) fliesst unsere haltlose Position, unser Leben?

Wohl nimmt auch solche Untersuchung immer noch von den Empfindungen ihren Ausgangspunkt. Sie allein haben uns ja darüber belehrt, dass es einen uns unbekannten Kern der Dinge überhaupt gibt, dass sie (die Empfindungen) nicht die Gesamtheit alles Seienden ausmachen (wie Mach, Avenarius u. a. allen Ernstes behaupten). Aber wir können von ihnen keine unmittelbaren Aussagen über die innerste Beschaffenheit der Seinstotalität mehr erwarten und greifen nun ohne Zagen direkt nach dem Herzen der Dinge.

Es ist (vgl. Ende des vorigen §) kaum anders möglich, als dass eine neu zu findende Grundlage für etwaige weitere Ergebnisse nur in dem uns bisher Bekannten (implicite) gelegen sein könne. Es kommt also nur darauf an, unsere bisherigen Resultate von ihrer letzten subjektiven Färbung zu reinigen d. i. sie in ihrer Allgemeinheit, vom absolutesten Standpunkte aus, also vom Gesichtspunkte der Allheit des Seienden richtig zu erfassen und zu betrachten.

Und unsere obigen Fragen sind denn auch hauptsächlich, weil sie auf die letzte Grundbeschaffenheit der Dinge abzielen, auf das Seiende in seiner Totalität, auf das Seins-All gerichtet; aus diesem allein könnte der Realgrund unseres Daseins erfasst werden.

Auch die Ergebnisse des 1. Teiles konnten nur dadurch zustande kommen, dass wir uns von der einseitigen, **unfruchtbaren** Betrachtungsweise, dass alles uns direkt Bekannte nur subjektiv sei, mit aller Entschiedenheit losmachten. Den einzigen Weg eröffnete uns das Festhalten an der Wahrheit: die Empfindung ist trotzdem, dass sie subjektiv ist, deshalb doch nicht weniger ein wahres, wirkliches Stück des Seinsuniversums. (I. T. § 4 Ende und § 13.)

Solche Erwägung, die unser Forschen mit einem Ruck von aller einseitigen Perspektive befreit, gewährt uns zugleich folgende beachtenswerte Anhaltspunkte.

Erstens: Weil es ein Seiendes gibt, so gibt es auch eine Totalität des Seienden.

Eigentlich ist dieser Satz* schon in der Frage enthalten: Ist das uns bekannte Sein alles Sein? (Z. B. sind für Avenarius, Mach, Petzold die Empfindungen schon die Seinstotalität; für die Materialisten die Materie, in der die Ichwesen und deren Empfindungen bloss innerliche Stücke sind.)

Die unbezweifelbar sichere Gültigkeit der Annahme einer Seinstotalität erhellt aber vor allem aus den Aussagen der Empfindungen, durch die wir mittelbar auch zu dieser Erkenntnis gedrängt werden:

Die Empfindungen zeigen (in concreto in jedem Lebewesen), dass sie nicht alleine da sind, dass sozusagen jenseits ihrer noch etwas liegt, nämlich Ichwesen und Dinge an sich. (Siehe I. Teil.) Dadurch erfahren wir, dass das Seiende, wenn wir die Empfindungen als das einzige Seiende betrachten, nicht richtig genommen wird; ja eigentlich, dass der Begriff der Seins-Gesamtheit, der schon mit der Erkenntnis mehrerer Realitäten entsteht, fälschlich auf die uns allein direkt bekannte Gruppe von Seiendem eingeschränkt wird. Auf diese Weise kommen wir zum Begriff der Seinstotalität in ihrem vollem Umfange und zugleich zur Erkenntnis der unbedingten Richtigkeit und Gültigkeit dieses Begriffs in der Wirklichkeit.

---

* C. Siegel sagt in seiner geistvollen Schrift „Zur Psychologie und Theorie der Erkenntnis“ (Leipzig, O. Reisland 1903), dass der Begriff des „Weltganzen“ unser ursprünglichster Begriff von der Welt sei, ja er stellt die Behauptung auf: „Wenn es überhaupt eine reale Welt gibt, so muss auch die Einheit der Welt real sein“ — ein Satz, der unmittelbar nur einleuchtet, wenn man unter „Einheit“ nichts anderes als Ganzheit, Gesamtheit versteht; dessen Richtigkeit jedoch auch bezüglich des Begriffs „Einheit“ im engeren Sinne im Verlaufe dieses Abschnittes zutage treten wird.

Zweitens: Dass wir der Seinstotalität bloss ob dieser ihrer Eigenart, allein vermöge ihrer Eigenschaft als Seinstotalität, gewisse sichere, ganz spezielle, sonst keiner anderen Realität (Einzelrealität) zukommende Bestimmungen werden beilegen müssen. (Das Hauptthema der Untersuchungen dieses I. Abschnittes hier.)

Drittens: Dass weitere, eigenartige, sichere Bestimmungen einer solchen Seinstotalität zuzuerkennen sind, von welcher sowohl das uns direkt Bekannte als auch das uns indirekt bekannt gewordene einen Teil, ein reales Stück*, ein einzelnes Gebiet vorstellt. Durch die blosse Erkenntnis, dass das uns Bekannte (zumindest) ein Stück der Seinstotalität ist, können wir diese teilweise sogar positiv bestimmen d. h. etwas positiv Bestimmtes von ihr aussagen. (Der Ausgangspunkt der Untersuchungen des II. Abschnittes.)

§ 3.

Von dieser Gesamtheit alles Seienden können wir nun mit unbedingter Sicherheit folgendes behaupten:

I. Dass die Seinstotalität nichts in irgend einer Weise neben sich, ausserhalb ihrer hat. Denn sie ist eben die Totalität, die Gesamtheit alles Seienden; befasst alles Existierende in sich.

II. Dass infolgedessen die Seinstotalität in keiner Weise von etwas anderem ausser ihr beeinflusst, geschweige denn bezüglich ihres Daseins abhängig sein kann; da es eben ausser ihr nichts gibt. Sie kann von niemandem ihr Dasein entlehnen, sozusagen verliehen** bekommen, da nichts weiter existiert als eben nur sie. Sie hat keinen Verleiher ihres Daseins und ist in dieser wie in jeder Hinsicht absolut unabhängig. —

---

* Den Begriff „Stück“ hier im weitesten Sinne genommen; gleichgültig ob wir darunter einen Wesensteil oder ein aufgehobenes Moment oder sonst etwas ähnliches zu denken haben. Das aufgehobene Moment ist auch ein Stück im weitesten Sinne. (Vgl. I. T. § 16.)

** Wie der Schmerz sein Dasein, sein ganzes Sein und Wesen vom Ich entlehnt. (Vgl. I. T. I. Abschn.)

Hierbei sind nun zwei Fälle möglich. Entweder existieren in der Seinstotalität alle Realitäten ohne einen solchen Verleiher oder nur einige. Im letzteren Falle wären diese selbst keinen Verleiher habenden Realitäten zugleich die Verleiher des Daseins der anderen (einen Verleiher habenden) Realitäten und zwar einfach deshalb, weil diese anderen sonst überhaupt nicht da sein könnten. (Denn da die letzteren einen Verleiher ihres Daseins haben, ausser ihnen aber nichts existiert als die keinen Verleiher habenden, so müssen eben diese ihre Daseinsverleiher sein.)

Diese keinen Verleiher habenden Realitäten wären also die Urverleiher jeglichen nicht absolut unabhängigen (von anderen Realitäten entlehnten) Daseins, das Fundament gleichsam alles ausser ihnen sonst noch Existierenden, der **Kern** der Seinstotalität.

Kurz: Es gibt also entweder einen solchen speziellen „Kern" der Seinstotalität oder nicht. Gibt es einen, so ist dieser allein dasjenige, was an ihr absolut unabhängig genannt werden darf (vermöge dessen allein ihr dieses Prädikat beizulegen ist). Gibt es aber keinen solchen, so können wir diese zwei Fälle unterscheiden. Entweder hat die Seinstotalität für sich bestehende Teile, aus denen sie sich zusammensetzt: so sind diese als einzelne das absolut Unabhängige. Oder aber sie hat solche nicht: so ist die Seinstotalität nur als Ganzes absolut unabhängig existierend. Sie könnte dann symbolisch als eine Art organisches Gefüge gedacht werden, das nur als Totalität (aber nichts einzelnes in ihm) bezüglich seines Daseins gänzlich unabhängig wäre, völlig in sich beruhte.

Wie wir wissen, gibt es nun tatsächlich solche „Kerne" der Seinstotalität, schon deshalb, weil es tatsächlich Realitäten gibt, die ihr Dasein von anderen entlehnen. (Die Empfindungen. Siehe I. T. I. Abschnitt.) — Ob die Daseinsverleiher dieser Realitäten (die Ichwesen) selbst schon zu dem Kerne der Seinstotalität gehören oder auch nur wieder ein entlehntes Dasein führen, gehört nicht hierher. Wir wissen nur: Es

gibt eigene Kerne im Wesen des Seins-Alls, weil es unter den vorhandenen Realitäten solche gibt, deren Wesen nicht ihnen selbst angehört, sondern das eines andern ist. (Vgl. ebendaselbst.) Die Empfindungen sind weder selbst ein absolut Unabhängiges, noch können sie irgendwie Bestandteil, Wesensteil eines solchen sein, da ihr Wesen ein in einem andern „aufgehobenes", entlehntes ist. (Vgl. I. Teil § 12.) Sie können demnach nicht zu dem an der Seinstotalität, was keinen Daseinsverleiher hat, gezählt werden: Wir sind also genötigt, innerhalb des Seins-Alls zwischen Daseinsentlehnern und einem „Kerne" alles Seins zu unterscheiden. —

Selbst wenn das Dasein solcher eigener „Kerne" nicht feststünde, könnte gegen den Gebrauch dieses Ausdrucks bei unseren folgenden Untersuchungen nichts eingewendet werden. Es wäre dann nur für „Kern der Seinstotalität" einfach „Seinstotalität" zu setzen; ersterer Ausdruck ein blosser Pleonasmus, indem alsdann im Seinsuniversum jegliche Realität ein solcher Kern oder doch Mit-Bestandteil eines solchen sein würde. —

Im folgenden verstehen wir unter dem Kern des Seins-Alls, dem **Seinskern** schlechthin, die Gesamtheit alles absolut unabhängig Existierenden. —

Es möchte vielleicht jemand dagegen protestieren, dass wir alles Seiende zusammenfassend, von ihm als einem Ganzen reden. Denn es sei möglich, dass es unendlich vicle Realitäten gibt. Das Unendliche aber dürfe nicht zusammengefasst werden; es beruhe seinem Begriffe nach eigentlich bloss darauf, dass sich „jenseits seiner Grenze immer noch etwas werde finden lassen" (Herbart). Allein solchem Einwande läge das gröbste Missverständnis zugrunde. Denn dieser Satz Herbarts gilt nur für unseren Begriff des Unendlichen, dass es nämlich uns nie gelingen könne, das Unendliche positiv zu fassen (es überschauend auszudrücken). Dagegen können wir, falls das Seiende wirklich in einer unendlich zu nennenden Anzahl existieren sollte, es negativ fassen u. zw. eben durch den Begriff der Seinstotalität. Denn diese beruht gerade ihrem Begriffe nach darauf, dass sich jenseits derselben nichts mehr finden lasse — weil sich ja *in concreto* ausser der Seinstotalität nichts finden lassen könnte. (Alles, was sich finden lässt, gehört zu ihr.)

Der Umstand also, dass unsere Erkenntnis die unendliche Anzahl selbst nie positiv ausdenken kann (unsere Vorstellung von ihr immer mit einer Grenze behaftet bleibt), kann die unendliche Anzahl *recte*: Das mög-

licherweise in unendlicher Anzahl Existierende in seinem Bestande nicht gefährden. Dass unser Denken ihm ewig nur nachhinkt, geht das Seiende selbst gar nichts an. (Von dieser Seite erwogen ist es auch nicht nötig, den Satz einer realiter vorhandenen unendlichen Anzahl bedenklich zu finden oder gar mit Dühring ein Gesetz (!) der bestimmten Anzahl aufzustellen.) Das Verbot des „Zusammenfassens" kann sich demnach vernünftiger Weise nur auf positives Auszählen beziehen, nicht aber auf den Ausdruck, dass das Seiende eine an sich bestehende Totalität ist.

§ 4.

Das ist natürlich nur etwas rein Negatives, dieser Begriff der absoluten Unabhängigkeit; gewonnen dadurch, dass die Aussage der Empfindungen bezüglich ihres Daseins (nämlich, dass sie nicht alleine da sein können. vgl. I. T. I. Abschn.) vom absolutesten, objektivsten Standpunkte aus (dem der Seinstotalität) fixiert wird. So wie wir speziell bezüglich der Unempfindlichkeit der Empfindungen auf die Inkommensurabilität derselben mit dem Ich schlossen (vgl. I. T. § 18); so ergab sich hier bezüglich ihrer allgemeinsten Eigenschaft, der Abhängigkeit (des eines Verleihers Bedürfens), die Inkommensurabilität derselben mit dem Seins-All.

Bemerkung. Wenn wir genau zusehen, so finden wir die eben dargelegte Wahrheit als Grund-aperçu in dem alten „kosmologischen Beweise" enthalten, wenn auch ganz unklar und mit einer Unmenge nicht dazu gehöriger, unerwiesener Nebenvorstellungen arg konfundiert. (Etwas Ähnliches wie beim 2. Paralogismus der rationalen Psychologie. vgl. I. T. § 24.) Es lag ihm die richtige Erkenntis zugrunde, dass es unter den Realitäten des Seins-Alls einige oder doch wenigstens eine geben müsse, die zu ihrem Dasein keines Verleihers bedarf, weil sonst überhaupt kein Dasein zustande kommen könnte. Jedoch wurde diese Eigenschaft des keines Verleihers Bedürfens, der absoluten Unabhängigkeit, ohne weiteres (ohne Nachweis), kritiklos nur einer einzigen Realität zugesprochen und diese überdies ebenso kritiklos mit den Prädikaten der absoluten Notwendigkeit, der absoluten Vollkommenheit ausgestattet. Auf die Aufdeckung dieser Fehler hatte es denn

auch Kant's Kritik ganz besonders abgesehen. Es halte sich, sagt er, in diesem Beweisversuche „ein ganzes Nest" unberechtigter Schlüsse verborgen. — Zunächst aber wurde das Verliehenwerden des Daseins der Aussendinge (I. T. II. Abschn.) nicht als ein Zustandekommen durch Ich und Dinge an sich erkannt, sondern dieses Verliehenwerden als kausales Geschehen aufgefasst; welches letztere jedoch nie auf Substrate selbst, sondern immer nur auf Veränderungen innerhalb der Körperwelt* Bezug hat. (Wie dies zuerst am schärfsten Schopenhauer in seinem „Satz vom zureichenden Grunde" erkannt und dargelegt hat.) Der kosmologische Beweis steht auf dem naiv-realistischen Standpunkte, nach welchem die Aussendinge schlechtweg für Dinge an sich selbst gehalten werden und da kann schon die Materie als solch ein absolut unabhängiges Wesen, als Seinskern, ja als der alleinige gelten. Und der Materialismus, der dies annimmt, hat dabei wenigstens obiges aperçu ganz natürlicher Weise und ohne die geringste Verfälschung seinem System zugrunde gelegt; sein Fehler besteht nur darin, die Körperwelt, unser blosses Balancebild** inbezug auf das Ansich, für dieses Ansich selbst anzusehen.

§ 5.

Diese vollkommene, schlechthin absolute Unabhängigkeit, das völlige Insichberuhen ist es nun, was wir dem Seinskern als das ihn vor allen Substraten Auszeichnende, quasi als seine Urbeschaffenheit vindizieren dürfen.

Unser nächstes Ziel wird nun sein, diese seine spezifische Eigenart auf das genaueste vollinhaltlich zu erfassen; alles was in ihr möglicherweise, wenn auch nur dem Keime nach, noch enthalten liegt, in grösstmöglichster Klarheit auseinander zu legen. —

Es möchte da vielleicht manchen Verzagtheit anwandeln im Hinblick auf das Missverhältnis zwischen der Aufgabe, die

---

* Auf die Aufeinanderfolge von Balancebildern. Vgl. I. T. § 39.

** Die Aussendinge sind blosse Daten von mittelbaren wie unmittelbaren Berührungssphären unseres Ichs mit den Dingen an sich. (Vgl. I. T. III. Abschnitt.)

wir uns gestellt, und der Geringfügigkeit, ja anscheinend völligen Unzulänglichkeit der uns hierzu zu Gebote stehenden Hilfsmittel. Ein solcher aber möge bedenken: Die ganze Wissenschaft der Geometrie entstammt einem unmittelbar noch viel ärmeren Inhalte, nämlich dem öden, nichtssagenden Schema des Raumes mit seinen drei leeren Dimensionen und der blossen Vorstellung einer ideellen Unterbrechung desselben (Linie). Und wir brauchen nur solche Unterbrechung dieses dreimassigen Vakuums in verschiedenen Variationen auftreten zu lassen und mit scharfem Blicke zu verfolgen, so treten die ganzen geometrischen Erkenntnisse der Reihe nach vor uns auf, ja die ganze Geometrie erhebt sich vor unseren Augen aus dem unscheinbaren Raumschema wie ein ungeahnter Wunderbau! Kant hat einmal gesagt (gleich Archimedes': gib mir nur einen festen Punkt) bei Begründung seiner berühmten Kosmogenie: Gebt mir Materie und ich will euch die Bildung des Sonnensystems erklären. So dürfen wir auch hier im Besitze der einen wichtigen Eigenschaft des Urkerns der Dinge, getrost und in ruhiger Fassung an unsere Arbeit gehen, in berechtigtem Vertrauen, dass sich gewiss aus ihr ebenfalls etwas Ansehnliches wird gewinnen lassen.

So ähnlich, wie wir in der Geometrie Hilfslinien ziehen behufs leichteren Eindringens in die Raumverhältnisse und deren Verkettungen, wollen wir auch im folgenden eine hypothetische Voraussetzung gleichsam als Hilfsvorstellung hinzuziehen u. zw. zum Zwecke leichterer und sicherer Erforschung des Inhaltes jener Grundeigenschaft.

Bei allem, was unserer Auffassung nie direkt zugänglich werden kann, kommen wir immer wieder zu der Frage zurück: Wie würde es nach unseren Vorstellungen analog zu bestimmen sein, wenn wir eine direkte, absolute Erkenntnis desselben hätten? Was könnte uns, müssen wir hier fragen, bezüglich der Unabhängigkeit des Seinskerns ein denselben absolut erkennender Intellekt für nähere Auskünfte zuteil werden lassen? (Vgl. I. T. § 1. Anm. Über die Berechtigung dieser Frage selbst in § 7.)

§ 6.

Was hier in diesem § des längeren erörtert wird, betrifft

eine leider nicht zu umgehende nähere Präzisierung eines an sich evidenten, jedem unverdorbenen Menschengemüt von selbst oder doch alsbald einleuchtenden Sachverhaltes.

Es wäre hinsichtlich obiger hypothetischer Voraussetzung kaum noch nötig, auf das Wesen des (absoluten) Erkennens näher einzugehen, wenn der Rationalismus auf diesem Gebiete nicht gar so viel Verwirrung gestiftet hätte. Unsere folgenden Untersuchungen wollen nichts gemein haben mit müssigen Tüfteleien; es sei nur das näher dargelegt, was unter absoluter Erkenntnis zu verstehen ist, was allein unter diesem Ausdrucke vernünftiger Weise gemeint sein kann.

Vorbemerkung. (Das Erkennen in Metaphysik und Geometrie.) Gegenüber jeglicher rationalistischen Fassung des „Erkenntnisproblems", somit auch teilweise gegen einen in Kant's Vernunftkritik festgehaltenen Standpunkt ist vor allem zu bemerken: Um Aufschlüsse über die Gesamtheit alles Wirklichen zu erreichen, hat man zunächst die uns vorliegende Wirklichkeit selbst und nicht etwa das „Erkenntnisvermögen" zu befragen. (Vgl. I. T. § 13.) Es handelt sich zunächst darum, ob in dem uns direkt bekannten Seienden sichere Anhaltspunkte zur Ermittelung der Existenz einer uns direkt nicht vorliegenden Wirklichkeit enthalten seien, sowie auch zur Ermittelung ihrer Eigenart. (Welch letztere allerdings in unseren empirischen Vorstellungen nur höchst indirekt und negativ ausgedrückt werden kann. Vgl. I. T. I. Abschn.). Weiterhin erst kommt die Frage in Betracht, ob der menschliche Scharfsinn so weit reicht, diese Anhaltspunkte alle als solche zu finden und richtig zu deuten. Wie weit die menschliche Begabung im allgemeinen und die des Einzelnen im besonderen geeignet ist, die in dem uns vorliegenden Stück Wirklichkeit gelegenen Aussagen über ihre Nachbarwirklichkeit (die uns nicht vorliegt) zu verstehen und herauszulesen, das kann man doch nur bei der Arbeit solcher Ermittelung selbst sehen. Genau so wie es in der Geometrie der Fall ist, wo jeder bei der Arbeit selbst seine Fähigkeit genugsam kennen lernt und nur an ihr erfährt, wie weit sein „Erkenntnisvermögen", seine

Vorstellungskraft tauglich ist zum Erfassen der Zusammenhänge und Verkettungen der Raumverhältnisse. Es hätte auch da nichts Müssigeres, Unfruchtbareres, Hemmenderes ausgeklügelt werden können als die Forderung: Fort mit aller Geometrie, bevor man nicht erwiesen hat, dass und wie weit unser „Intellekt" befähigt ist zum Erfassen und Beurteilen der räumlichen Beziehungen! Dass solche Forderung bei der Geometrie niemals, bei der Metaphysik aber noch heute erhoben wird, rührt nur daher, dass man sich dessen nicht völlig klar ist, was die Metaphysik eigentlich will und zu leisten hat, nämlich: Aus gewissen Realitäten (Empfindungen), deren wir direkt gewahr werden, auf andere mit ihnen zugleich notwendig mitvorhandene Realitäten (Ichwesen, Dinge an sich, Seinstotalität), deren wir aber direkt nicht gewahr werden, zu schliessen. — Es ist im wesentlichen dasselbe wie in der Geometrie, wo wir aus gewissen Verhältnissen, deren wir direkt gewahr werden (Z. B. durch drei Seiten begrenzte Fläche, Dreieck) auf andere mit ihnen notwendig mitvorhandene Verhältnisse (dass die Winkelsumme 180° beträgt), deren wir nicht direkt gewahr werden, zu schliessen imstande sind.* Also findet bei Geometrie wie bei Metaphysik ein Erschliessen, ein Ermitteln gewisser Realitäten bzw. Verhältnisse statt, deren wir unmittelbar nicht gewahr werden können. Der Unterschied beider Wissenschaften hinsichtlich ihrer Erkenntnisart besteht nur darin, dass das in der Geometrie Erschlossene sich zugleich anschauen, wenn auch nicht in seiner Bestimmtheit durch die unmittelbare Anschauung konstatieren lässt; auch dass es nachträglich durch Ausmessen bestätigt werden kann; nimmermehr aber in der Metaphysik, wo z. B. das Ich, das mit dem unmittelbar empfundenen Schmerz notwendig mitvorhanden ist, als dessen Beeinträchtigung dieser nur existieren kann, in keiner Anschauung je wahrgenommen wird. Gleichwohl ist auch hier in der Metaphysik das mit Evidenz Erschlossene ebenso unerschütterlich feststehend; wie

* Die Möglichkeit solcher Schlüsse kann offenbar nur darin gelegen sein, dass der Teil, dessen wir unmittelbar gewahr werden, mit dem Ganzen unzertrennlich verwoben ist.

denn die geometrischen Lehrsätze auch ohne Möglichkeit nachträglicher Bestätigung, für jeden, der ihre Deduktion völlig erfasst hat, den gleichen Grad von Gewissheit haben würden. Alles in allem aber ergibt sich: Nur durch wirkliche Leistungen kann das Vorurteil widerlegt werden, dass man zuerst das „Erkenntnisvermögen" befragen müsse, bevor man sich an die Grundlegung einer Wissenschaft selbst heranwage. — Dagegen besteht die grosse Leistung der Kant'schen Vernunftkritik darin, dass sie eindringlich davor warnte, die in dem uns zugänglichen Bereiche der Wirklichkeit gültigen Begriffe kritiklos auf das unserem Gewahrwerden direkt nicht Zugängliche anzuwenden. (Wie Kant sich ausdrückte: Unsere Verstandesbegriffe seien bloss zu immanentem, nicht zu transzendentem Gebrauch.)

Punkt 1. (Wesen des Erkennens.) Erkennen ist im Grunde genommen nichts anderes als Gewahrwerden einer Realität vonseiten eines Ichs; wie dies auf der primitivsten Stufe des Erkennens, dem Empfinden (Gewahrwerden einer Empfindungsqualität, süss, blau, rund u. dgl.) am ersichtlichsten ist. Weiterhin setzt Erkennen voraus ein Sich-Beschäftigen mit einer perzipierten, vorgefundenen Realität, ein gesteigertes, willkürliches Richten der Aufmerksamkeit auf sie. Das Erkennen in seinen höheren Formen ist ein durch spezielle Aufmerksamkeit erlangtes Gewahrwerden,* dass resp. wie

* „Daher fällt Erkennen mit Erfahren ursprünglich in Eins zusammen". (A. Bilharz, Metaphysik als Lehre vom Vorbewussten. Wiesbaden 1897. Seite 206.) — Was dieser Denker unter dem „Vorbewussten" versteht, liesse sich dahin ausdrücken: Die Gesamtwirklichkeit, abgesehen davon, ob ihrer (eines Stückes von ihr!) ein Ich gewahr wird oder nicht. — In primärer Hinsicht ist alles Wirkliche an sich existierend, auch die Empfindungen. (Vgl. I. T. § 4 Ende und § 13.) Dagegen ist in sekundärer Hinsicht jene Wirklichkeit, deren wir nicht direkt gewahr werden, alleine als das „Ansich" zu bezeichnen, weil das uns direkt Bekannte (Empfindungskomplexe) nebstbei auch zugleich Erscheinung (Balancedatum) von etwas direkt nicht Bekanntem ist. (Vgl. I. T. III. Abschn.) Demnach wäre Bilharz' Fassung, wonach er die Kant'sche Bezeichnung „Ansich" verwirft und dafür bloss „Wesen" gesetzt wissen will, nur von dem genannten primären Standpunkte aus haltbar. Denn in

mit gewissen Realitäten (oder ideellen Teilen derselben) gewisse andere zugleich mit gegeben sind (sozusagen mit ihnen notwendig zusammenhängen). Dieses Gewahrwerden gewisser Realitäten vonseiten eines Ichs ist also das Erkennen u. zw. Erkennen schlechthin, das Erkennen absolut genommen, absolutes Erkennen.

Am deutlichsten tritt das Wesentliche des absoluten Erkennens in der Geometrie zutage u. zw. in seinen höheren Formen als „Einsehen", „Begreifen", „Verstehen". Es findet da ein durch Aufmerksamkeit zu erlangendes Gewahrwerden gewisser Vorstellungsinhalte* (Raumverhältnisse) in ihrer spezifischen Eigenart statt; ein Gewahrwerden, dass und wie mit gewissen Inhalten gewisse andere notwendig mitvorhanden, mitgesetzt sind. (Vgl. oben die „Vorbemerkung".) Z. B. die Tatsache, dass mit einer kontinuierlich gleichmässig gekrümmten Linie der gleich weite Abstand derselben vom Mittelpunkte notwendig mitexistiert; mit der kürzesten Verbindungslinie zweier Punkte das Geradesein derselben u. dgl. Also ist auch das geometrische Erkennen nur ein Gewahrwerden, dass mit bestimmten Inhalten (Raumverhältnissen) bestimmte andere mitvorhanden sind. Nicht alle geometrischen Lehrsätze werden unmittelbar als richtige erschaut, aber doch werden wir ihrer Richtigkeit

sekundärer Hinsicht muss Kant's Ausdruck jederzeit zu Recht bestehen. Am besten ist es daher, wie wir es tun, in der primären Hinsicht „Wesen" mit „Ansich" zusammenfallen zu lassen — und nur zu unterscheiden zwischen Wesen, die selbständig existieren, deren kein Ich je direkt gewahr wird, weil sie nicht Objekt, aufgehobenes Moment eines Ichs sind und solchen Wesen, die unselbständig, kein „eigenes" Wesen habend (wie die Empfindungen) blosse aufgehobene Momente sind. Jedoch müssen in sekundärer Hinsicht diejenigen selbständigen Wesen, von welchen unsere Empfindungen Anzeichen, blosse Balancedata sind, alleine mit dem Kant'schen Terminus „Dinge an sich" belegt werden, eben um den Unterschied genügend hervorzuheben, der da besteht zwischen ihnen und jenen unselbeigenen Wesen (Empfindungen), die blosse Anzeichen, „Erscheinungen" derselben sind. —

* U. zw. Realitäten. Diese Vorstellungsinhalte sind (als Vorstellungsinhalte I. T. § 4) real, wenngleich nichts eigentlich Substrathaftes, sondern nur ein Schematisches. (Vgl. I. T. § 31. Anm.)

durch straffe Aufmerksamkeit auf die betreffenden Raumverhältnisse und Vergleich mit anderen nach und nach inne. Es ist dies ein mittelbares Gewahrwerden bestimmter räumlicher Beziehungen. (Z. B. bei der Erkenntnis der Winkelsumme eines Dreiecks.) Hier findet mittelbare, gleichwohl aber doch noch absolute Erkenntnis statt, weil das Gewahrwerden nur aus direkt völlig bekannten Inhalten entstammend sich wiederum nur auf diese* allein bezieht. Zumindest und in völliger Reinheit bei denjenigen Beweisen, die nach Schopenhauer „nicht convictio, sondern cognitio wirken". (Satz vom Grunde § 39.)

Man kann sagen: Wäre die Kraft unseres Festhaltens und Anschauens der Raumverhältnisse nicht beschränkt, so müsste die Richtigkeit aller geometrischen Sätze unmittelbar einleuchten, alle geometrischen Verhältnisse müssten ohne weiteres richtig erschaut werden. — Die genannte „Kraft" ist nichts weiter als das Festhaltenkönnen der Raumbeziehungen im Gedächtnisse und dieses ist bedingt durch eine spezielle Ausbildung (Organisation) *recte:* Komplikation in demjenigen ideellen Teile der Position des Ichs, von welchem unser Gehirn und seine Tätigkeit die inadäquate Erscheinung ist. (Vgl. I. T. Abschn. III.)

Die oben hypothetisch (als möglich) angenommene absolute Erkenntnis das Seinskerns zielt also auf jenen Sachverhalt, dessen wir in folgendem hypothetisch als möglich vorausgesetzten Falle gewahr werden müssten, nämlich: Wenn das **ganze Wesen des Seinskerns** (resp. der Seinskerne), alle realen Inhalte desselben, so **Vorstellungsinhalt unseres Ichs** werden könnte, wie es die Empfindungen oder die Raumverhältnisse sind; so dass wir das Wesen des Seinskerns so wie die Empfindungen oder die Raumverhältnisse direkt und totaliter, vollinhaltlich anschaueten; sowie auch, dass wir aller seiner Inhalte** entweder unmittelbar wie bei den Empfindungen oder ihrer doch mittelbar

* Nicht wie in der Metaphysik, wo das Gewahrwerden sich auf etwas bezieht, dessen wir nie direkt gewahr werden, z. B. auf das Ich, auf die vom Schmerz geschädigte Realität. (Vgl. I. T. I. Abschn.)

** Aller seiner Bestimmungen, Qualitäten, Seinsstufen, essentiellen Beziehungen; lauter Begriffe, die wahrscheinlich nur in höchst symbolischer Bedeutung auf ihn anzuwenden wären.

wie bei den komplizierteren räumlichen Beziehungen (wie sie die geometrischen Lehrsätze ausdrücken) durch einige schärfere Aufmerksamkeit völlig erschöpfend gewahr würden; sodass uns also an ihnen nichts mehr zu erkennen erübrigte, somit vom Seinskern rein gar nichts übrig bliebe, was für uns noch einer Erklärung bedürfte. — Es ist zu beachten, dass auch Schelling (Darstellung meines Systems der Philosophie) ausdrücklich dieselbe Hypothese macht: „Unsere Behauptung ist also, aufs deutlichste ausgedrückt die, dass, könnten wir alles, was ist, in der Totalität erblicken, ... gewahr würden." —

Über die Berechtigung, ja Notwendigkeit solcher Hypothese in den §§ 7 und 13.

Anmerkung. Dass auch an den Empfindungen noch etwas zu „erklären" bleibt, rührt nur daher, dass sie bloss ideell selbständig, nur aus dem Wesen des Ich heraus vollständig begriffen werden könnten. (Vgl. genau I. Teil § 9 Bemerkung 2.) Soweit sie aber ideell selbständig sind, soweit erkennen wir sie auch absolut. Was eine Empfindung ist, soweit sie ideell selbständig existiert, weiss jeder, der sie hat, absolut adäquat, z. B. was blau, süss, rund ist. (Vgl. ebendaselbst.) Dasselbe gilt von den Raumverhältnissen, die gleichfalls aufgehobene Momente unseres Ichs sind. (Vgl. I. Teil. § 21.)

Punkt 2. (Nähere Ausführung.) Hierbei ist sogleich einleuchtend, dass, wenn solches hypothetisch Angenommene möglich wäre, wenn es einen Intellekt (ein Ich) gäbe, in den die Seinstotalität als Vorstellungsinhalt eingehen könnte — die Einsicht in ihr Wesen noch weitaus vollkommener sein müsste als bei den Empfindungen oder den Verhältnissen des Raumes. Denn bei diesen reicht die absolute Erkenntnis gar nicht weit, nur soweit, als die Empfindungen oder der angeschaute Raum, für sich betrachtet, als ein Selbständiges hingenommen werden können. (Sie sind beide nämlich nur ideell selbständig, weil aufgehobene Momente im Ich. Vgl. I. T. § 21.) Was Raum resp. Empfindung ist, wissen wir doch nur insofern, als wir ihn völlig perzipieren, ihn absolut direkt erkennen. Das aber, was wir solchermassen perzipieren, ist in gewissem Sinne nicht „alles" von ihm, weil sein ganzes „Wesen" sozusagen nicht sein eigenes, sondern vom Ich entlehnt, also zugleich Realität (aufgehobenes Moment) eines andern ist.

Beim Seinskern aber wäre das alles, was wir bei absoluter Erkenntnis seiner perzipieren würden, er selbst schlechthin und allein, er selbst alles in allem. (Denn er ist völlig sein Eigen, befindet sich nicht in der geringsten Beeinflussung, geschweige denn Abhängigkeit von etwas.) Darum müsste auch bei absoluter Erkenntnis **seines** Wesens allein, alles was er sozusagen eigentlich ist (was er seinem eigentlichen, innersten Wesen nach ist), vollkommen klar und offenkundig werden. Die Frage*: Was ist der Seinskern? wäre also bei absoluter Erkenntnis gar nicht aufzuwerfen.

Fragen sind nämlich dann überhaupt gar nicht aufzuwerfen, wenn ihr Inhalt allein aus etwas, soweit es uns direkt bekannt ist, völlig eingesehen wird. Z. B. die Frage, ob die Gerade die kürzeste zwischen 2 Punkten ist. Hier ist die Erkenntnis eine unmittelbar und unbeschränkt absolute, weil dasjenige, wonach gefragt wird, aus dem Raum allein u. zw. in derjenigen Hinsicht aus dem Raum erkannt wird, in welcher er von uns seinem ganzen Wesen nach vollkommen absolut erkannt wird, d. i. in eben derjenigen Hinsicht, in welcher sein Wesen ein ideell selbständiges ist.

Hier findet ein Gewahrwerden statt (u. zw. nicht nur dass, sondern auch), wieso etwas ist. Wir nennen ein solches Gewahrwerden (Erkennen) ein Begreifen. Ein Begreifen findet überall dort statt, wo etwas allein aus einer Realität**, soweit sie uns direkt bekannt ist, völlig eingesehen wird.

---

* Die zu der trotz absoluter Erkenntnis der Empfindungen oder des Raumes noch immer aufzuwerfenden Frage: Was ist Empfindung? Was ist der Raum? analoge Frage.

** Jenes „Begreifen", welches mit Hilfe der „Begriffe" stattfindet, ist bloss ein Gewahrwerden einer Aufzeichnung „unserer eigenen Notizen" (J. St. Mill) d. i. ein Sich-Erinnern, dass wir gewisse Merkmale unter eine einzige Rubrik gebracht, nämlich unter einen Begriff vereinigt haben. Z. B. die Sterblichkeit unter das Menschsein. (Ist Cajus ein Mensch, so ist er „also" sterblich; sonst wäre er kein Mensch oder es müsste das Merkmal der Sterblichkeit beim Menschsein fallen gelassen werden.) Das Begreifen, wieso Cajus sterblich ist, ist hier blosses Ge-

Wenn man sagt: Begreifen (weiterhin erst das begreifliche Erklären) sei ein Zurückführen von Unbekanntem auf Bekanntes: so ist daran das Wahre, dass überall nur in dem Falle ein wirkliches Begreifen stattfindet, wo sich etwas aus etwas anderem, soweit dieses uns direkt bekannt ist, als daseiend konstatieren lässt. (Dies Konstatieren ist eben das Gewahrwerden seines Daseins.)

Es bleibt freilich an allem, was wir je begreifen, noch ein Unbegreifliches (z. B. was der Raum ist, wieso er ist). Dies ist aber, wie erwähnt, nur dann der Fall, wenn wir über das, **soweit** uns etwas bekannt ist, hinausgehen.

Beim Seinskern aber könnte bei absoluter Erkenntnis solches Unbegreifliche nimmermehr übrig bleiben, — weil er uns in diesem Falle in keiner Hinsicht, in keiner möglichen Beziehung unbekannt bliebe. Wir könnten da gar nicht (mit auf ihn sich beziehenden Fragen) über das uns an ihm Bekannte hinausgehen, weil alle möglichen Hinsichten, in denen er betrachtet werden könnte, sich nur auf ihn allein beziehen müssten, — da alles, was er nur in irgend einer Beziehung ist, in ihm selbst beschlossen liegt. (Alles, was er ist und in irgend einer Beziehung ist, gehört ihm selbst an u. zw. wegen seiner absoluten Selbständigkeit.)

Darum also müssten bei absoluter Erkenntnis des Seinskerns nicht nur alle ihn betreffenden Was-Fragen, sondern auch alle Wieso-Fragen mitbeantwortet sein.

Bemerkung. Es ist möglich, dass in diesem Falle viele Fragen nicht beantwortet wären, aber nur dann und dem Sinne, dass wir erführen, dass sie nicht ganz richtig gestellt waren. Das Wort Hegel's: „Die Fragen, die die Philosophie beantwortet, sind so beantwortet, dass sie nicht so gemacht werden sollen", würde hier zum wirklichen Ereignis. Aber wir müssten zugleich einsehen, wieso sie teilweise unstatthaft wären. Das Wieso wäre also im vollem Umfange gelöst. Was an einer Frage Sinn hätte, müsste beantwortet sein; was keinen Sinn hätte, das müsste eingesehen werden, weshalb es keinen Sinn hat. Es müsste also alles

wahrwerden unserer eigenen Klassifizierungen, der Schluss die blosse Form des Sich-Erinnerns. — Damit soll jedoch keineswegs das Wesen des Begriffes erschöpft, sondern nur das, was das „Begreifen", Subsumieren unter einen Begriff ist, angedeutet sein.

Wieso-Fragen befriedigt sein. — Über den etwaigen unverständigen skeptischen Einwand, dass vielleicht das Wesen des Seinskerns an sich fraglich sei u. dgl. des näheren in dem § 11. — Kurz: Eben nur infolge der genauesten und vollständigsten Bekanntschaft mit seinem innersten Wesen müsste auch klar werden, weshalb diese oder jene Fragen bezüglich seiner gar nicht zu stellen wären. Die Auskünfte, die uns da zuteil würden, könnten möglicherweise sehr überraschen, aber in keiner Beziehung einen Zweifel übrig lassen bezüglich einer Eigenart, Eigenschaft u. dgl.

Dieser Satz, dass bei absoluter Erkenntnis des Seinskerns alle seine Eigenschaften begriffen werden müssten, sowie überhaupt die vorhergehende Darlegung über das Wesentliche alles Erkennens, namentlich in Metaphysik und Geometrie, ist, kann man sagen, die Spinoza's System zugrunde liegende Ur-intuition, der Grundpfeiler, auf dem sich, wenigstens in seinem innersten Denkgetriebe, seine Deduktionen aufbauten. Nach obigem können wir auch (den 34. und 43. Lehrsatz des 2. Teils seiner „Ethik" betitelten Metaphysik paraphrasierend) den Satz aufstellen: Wer absolute Erkenntnis hat, der weiss auch, dass er sie hat und kann nicht an der Wahrheit derselben zweifeln.

Bemerkungen. Ferner ist einzusehen, dass bei absoluter Erkenntnis des Seinskerns auch das übrige an der Seinstotalität (die von ihm abhängigen Realitäten) miterkannt würde; es wäre ein Überschauen der essentiellen Verkettungen aller Dinge; — analog dem Überschauen der schematischen Verkettungen in der Geometrie. Alle Seinsinhalte z. B. was das Ich ist, wie es im Seinskern wurzelt, resp. ob es selbst ein Stück desselben ist, wie es Empfindungen trägt, alle Spezialseiten der Dinge, Zusammenhang aller ideellen Teile — alles das müsste uns klar vor Augen liegen. Wie wir aus dem Raumschema, das in uns durch Empfindungen ideell hervortritt, alle seine ideellen Unterbrechungen überblickend begreifen, so müssten wir in jenem Falle alles Seiende seinem Wesen und seiner ganzen Daseinsart nach verstehen; das Ganze müsste sich uns nach Art eines organischen Gefüges darstellen. Kurz, wir würden nach des Dichters Wort „erkennen, was die Welt im innersten zusammenhält, schauend alle Wirkenskraft und Samen und täten nicht mehr mit Worten kramen", d. h. wir

hätten nicht nötig, mühsam und kümmerlich aus dem uns zu Gebote stehenden Stück Wirklichkeit das andere höchst indirekt und analog zu bestimmen und obendrein diese Kombination einer Auslese aus den uns bekannten Vorstellungen in die ungelenken Formen des hierzu nicht völlig ausreichenden Wortvorrates der Sprache einzupferchen. —

Als ein wesentliches Spezifikum alles Erkennens ergibt sich nach obigem dies: Das Seiende wird durch das Erkennen nicht alteriert, die Erkenntnis lässt das Erkannte unverändert.

Bei der Empfindung ist dies am deutlichsten zu ersehen. Wenn die experimentelle Psychologie gewisse durch die Aufmerksamkeit entstehende Schwankungen der Empfindungsinhalte konstatiert, so gehört dies nicht hierher. Denn alsdann haben wir durch Eingreifen bloss das kommende Auftreten von Empfindungen (Realitäten) in geringem Grade mitbestimmt. (Vgl. I. T. Abschn. III.) Aber was wir jedesmal perzipieren, ist die jeweilige Realität selbst, deren wir, so wie sie ist, jedesmal gewahr werden. (Denn was wir Empfindung nennen, ist doch eben das, dessen wir jeweils gewahr werden.) Überdies sind diese Schwankungen so gering, dass wir sie im grossen und ganzen einfach zu „vernachlässigen" haben. Ob ich auf eine intensive Empfindung, die eine Zeitlang kontinuierlich anhält, mit besonderer willkürlicher Aufmerksamkeit reagiere oder nicht, ist für das Weiterauftreten derselben und ihre Qualität der Hauptsache nach nicht von geringstem Belang.

„In der Empfindung offenbart sich das Wesen des Erkennens am deutlichsten" (Bilharz) d. h. in der Empfindung ist das blosse Sein einer Realität im Verein mit dem Gewahrwerden derselben vonseiten eines Ichs am ersichtlichsten.

Durch das Gewahrwerden wird die Realität selbst, deren ein Ich gewahr wird, nicht verändert. Dieser Satz gilt nicht nur hinsichtlich der Empfindungen, sondern vor allem hinsichtlich jeder klaren und deutlichen Vorstellung, wie die Geometrie beweist. —

Unrichtiges, fehlerhaftes Erkennen fällt ursprünglich mit Sinnestäuschung zusammen. (Vom absolutesten Standpunkt ist jedoch alles Erkennen absolut und wahr, weil es jede Realität ist. Vgl. I. T. § 4.) Hier liegt der Fehler im (fehlerhaften) unmittelbar-intuitiven Interpretieren gewisser Realitäten

als blosser Aussagen, Hinweise auf andere. (Vgl. I. T. § 26 Schluss.) Zum fehlerhaften Denken wird das Erkennen erst dann, wenn sich im Reflektieren Mängel geltend machen u. zw. im Festhalten und Unterscheiden der Inhalte selbst und ihrer Spezifika untereinander. Unklares, unlogisches Denken ist ein Verwirren, Verwechseln von Vorstellungsinhalten, ein Verschieben ihrer Grenzen, ein Nicht-Festhalten derselben in ihrer Reinheit und spezifischen Eigenart. (Weil das unlogische Denken auf solchem Verschieben von bekannten Inhalten untereinander beruht, lässt es sich als solches aufzeigen, in einen „Fehlschluss" auseinanderlegen, der die Verschiebung als solche nur formell markant hervorhebt.) Das unlogische Denken hat in der Geometrie sein Analogon im Konfundieren gewisser räumlicher Vorstellungen, nämlich wenn jemand die räumlichen Verhältnisse nicht scharf in ihrer Eigenart perzipiert, festhält, auseinanderhält und vergleicht.

Darum lässt sich das falsche wie das richtige Schliessen seiner Form nach (als Vergleichen) in der Logik an der Hand räumlicher Gebilde (Kreise) analog darstellen.

Bei einem menschlichen Subjekte, das sofort (von Natur aus) alle Inhalte in ihrer wahren Eigenart auffasste und gegen jegliches falsche intuitive Interpretieren und gegen jegliches Konfundieren gefeit wäre, dürfte alles Denken ein absolutes genannt werden, — **insofern** ein solches Subjekt aller Inhalte, die es perzipierte und bereflektierte, in ihrer spezifischen Eigenart und genau nur als das, was sie sind, in voller Klarheit gewahr würde.

Ein Mensch, der über ein solches Erkennen verfügte, hätte tatsächlich absolutes Erkennen des Wesens der uns (zunächst ihm) vorliegenden Wirklichkeit.

Alle Denkarbeit der Philosophie zielt nun auf nichts anderes als auf die grösstmöglichste Annäherung unserer Erkenntnis an solch absolute Erkenntnis, d. i. auf Bestimmung aller uns bekannten Inhalte in ihrer wahren Eigenart und ihrem wahren Verhältnisse untereinander. Mit solch absoluter Erkenntnis aber wäre (wie wir aus dem 1. Teile wissen) zugleich die richtige indirekte Erkenntnis über die

uns nicht vorliegende Wirklichkeit, soweit solche überhaupt möglich ist, mitgegeben, weil da in diesem Falle alle Aussagen der uns bekannten Inhalte richtig verstanden und alle möglichen richtigen Schlussfolgerungen aus diesen Inhalten gezogen wären.

Nichts anderes als das Erreichen oder menschenmöglichste Nahekommen solcher absoluter Erkenntnis ist das **Ziel der Metaphysik,** sowie das **Ziel der Geometrie** in der Annäherung an vollständige absolute Erkenntnis aller räumlichen Verhältnisse besteht; d. i. an eine Erkenntnis, die aller räumlichen Verhältnisse sofort in ihrer wahren Eigenart, ohne jegliches Konfundieren, in völliger Klarheit gewahr würde.

Anmerkung. (Metaphysisches, geometrisches und **naturwissenschaftliches Forschen.)** Man kann die Fähigkeit zu streng logischem Denken definieren als Begabung zu scharfem Festhalten und Unterscheiden des Spezifischen der realen Inhalte, um die man jeweilig fragt. Sie hat ihr Analogon in der Fähigkeit zu geometrischem Vorstellen, wo die Begabung in scharfem Festhalten des Spezifischen der schematischen Beziehungen innerhalb des Raumschemas besteht.

Das metaphysische Denken (welches gleichsam das bis zu den äussersten Konsequenzen getriebene logische Denken vorstellt) ist eine Tendenz des Geistes, das Spezifische der Inhalte hinsichtlich ihres Substrathaften, Wesenhaften als solchen, völlig klar zu erfassen. Es will wissen, welches denn die wahre Art des Substrathaften der jeweiligen perzipierten Inhalte ist — im Unterschiede vom naturwissenschaftlichen Denken, welches bloss darauf ausgeht, das nächstliegende *genus* der einzelnen Inhalte zu finden, darauf alle ihre Verschiedenheit zu reduzieren. Dem metaphysischen Denken aber handelt es sich um ihr letztes *genus* d. i. eben um die wahre Art ihres Substrathaften an sich, vom absoluten Standpunkte aus, in letzter Rücksicht.

Darum genügt es dem Naturwissenschaftler, wenn er das Mannigfaltige seines Gebietes überhaupt unter eine Einheit (unter „ein Gesetz", in „eine Formel") gebracht hat. (Das Gesetz ist eben nur der Ausdruck, dafür, dass überhaupt eine Einheit da ist.) Denn dem Naturwissenschaftler handelt es sich vor allem um das Verständnis des Verschiedenartigen an den Erscheinungen. (Vgl. I. T. § 22. Anm.) Dieses will er daher nur unter irgend eine Einheit bringen. Der Metaphysiker aber fragt mehr nach dem Gemeinsamen aller bekannten Inhalte (was denn „das alles" eigentlich vorstellt).

Der Naturwissenschaftler geht also nicht so sehr auf das Substrathafte (das Wesen) der Erscheinungen, er sucht vielmehr einen möglichst leichten Überblick d. i. Ableitung aus **irgend** einem gemeinsamen *genus*, sozusagen einer gemeinsamen Wurzel. (Welcher Art nun diese selbst ist, das interessiert ihn weiter nicht.*) Der Philosoph aber, der Metaphysiker geht so sehr auf das wahre Substrat (Wesen), dass er mit der Frage nach jedem realen Inhalt eigentlich schon bis in den letzten Weltgrund hinein tendiert (nämlich, wieso dieser Inhalt so sei, wieso er überhaupt sei; ja wieso überhaupt Inhalte da seien, ob alles Dasein einen Sinn hat und welchen).

Volkelt definiert daher trefflich die metaphysische Begabung als Fähigkeit, „streng dem Wesen der Dinge gemäss zu denken" und erteilt der Frechheit des Skeptizismus die gebührende Zurechtweisung: „Doch ist es ein aus Eitelkeit und Selbstüberhebung entspringender Schluss, deshalb die Metaphysik für unmöglich zu erklären. Sie sollten bedenken, dass ihre Unfähigkeit metaphysisch zu denken, ein Mangel in ihrer geistigen Organisation sein mag, geradeso wie manchem die Fähigkeit, mit der Raumanschauung stereometrisch zu operieren, einfach abgeht." — Eine weitere Erklärung dessen, was unter einem „dem Wesen der Dinge gemässen" Denken zu verstehen sei, die sich uns hier ergeben, hält V. nicht für unbedingt nötig. (Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen.) — Die Weltklugheit könnte man analog definieren als Fähigkeit zu scharfem Perzipieren der jeweiligen Konstellation der Dinge, soweit dieselbe auf unsere Lebenslage irgend welchen Bezug haben kann. (Schachzugintelligenz.)

In obiger hypothetischer Annahme ist also zugleich die Voraussetzung enthalten, dass ein Subjekt nicht nur die Gesamtwirklichkeit als Vorstellungsinhalt habe, sondern auch gegen jede falsche Interpretation der Inhalte, deren es in völliger Klarheit gewahr würde, gesichert dastünde.

Schluss. Wer obigen Satz, dass der Inhalt des Gedachten durch das Denken keine Veränderung erleidet, nicht gelten liesse, der hätte in der Tat alle Wissenschaft, alles Wissen, ebenso auch alle Lebensklugheit über den Haufen geworfen. — Dieser Satz kann nicht getrübt werden durch die Wahrheit, dass das Substrat aller erkannten Inhalte nur aufgehobenes Moment im Ichwesen ist, in welchem sie durch

* Wie es Newton als echten Naturwissenschaftler nicht interessierte, ob die Schwerkraftserscheinungen durch Ätherstösse (was die einzig logische Annahme ist) oder durch direkte Anziehung der Massen erfolgen; eine Indolenz, die der alles metaphysische Denken hassende Mach so lobt.

Affektion vonseiten der Dinge an sich hervorgerufen werden. Vgl. I. Teil § 12. (Auch die bloss vorgestellten Inhalte sind Neu-Affektion, Neu-Aufgezwungenes. Vgl. I. § 35.)

Aber auch das Erkennen, Gewahrwerden als solches betrachtet, ist aufgehobenes Moment im Ich. (Nur ist es nicht so ideell selbständig wie der erkannte Inhalt als solcher. Vgl. I. § 17 Ende.)

Das wirkliche Erkennen von etwas ist darum ein Zusammen von Realität und Gewahrwerden derselben, ein Zusammensein beider Arten aufgehobener Momente im Ich. — Die moderne Psychologie drückt diese Wahrheit nach ihrer Art dahin aus: „Das Bewusstsein ist von den Inhalten, welche bewusst sind, nicht abtrennbar“ (Jodl), während sie die Tatsache, dass wir die Empfindungen absolut erkennen u. a. so formuliert: „Die Empfindung ist nichts ausser ihren Eigenschaften, es bleibt kein Rest, kein substanzieller Kern nach, wenn wir diese streichen.“ (O. Külpe.)

Diese beiden Arten aufgehobener Momente (Realitäten und Gewahrwerden derselben) sind die beiden Grundbestandteile, aus denen sich all unser Wissen aufbaut.

§ 7.

Was obige hypothetische Annahme betrifft, so ist sie selbstverständlich ein *per impossibile* Angenommenes. D. h. es wird nach etwas gefragt, das geschehen müsste, wenn etwas anderes, das nicht möglich ist, möglich sein würde.

Zunächst ist es eine Tatsache, dass Annahmen *per impossibile* nicht notwendig unstatthaft und unerlaubt sein müssen.

Es gibt schon in der Naturwissenschaft derartige Annahmen, in der Form nämlich, dass viele Fragen (und Antworten auf sie) stillschweigend hypothetische Annahmen solcher Art enthalten. Es ist festzuhalten: Das Unmögliche wird darin nicht als möglich hingestellt, es wird nicht als möglich direkt angenommen. Nein. Man fragt nur danach, was aus einem Vorgang zu folgern wäre, was dabei notwendig mit statthaben müsste, wenn man den Vorgang als möglich annehmen dürfte. Es wird nur danach gefragt,

was statthaben müsste, wenn das eingestandenermassen Unmögliche nicht unmöglich wäre, sondern stattfinden könnte und stattfände.

Ein **Beispiel** möge dies völlig deutlich machen:

Wenn wir z. B. danach fragen, wie hoch sich die Temperatur der Sonne, in Celsiusgraden ausgedrückt, beläuft, so wird damit nicht das Unmögliche als möglich angenommen nämlich: dass ein solches Thermometer möglich sei, das so enorm hohe Temperaturen anzeigen könnte. Wir wollen nur wissen, was ein solches Thermometer anzeigen müsste, wenn es möglich wäre und in der Sonnentemperatur bestehen könnte.

Welchen Sinn hat denn überhaupt die Frage nach der Sonnentemperatur? Offenbar folgenden: Jene Schwingungen,* in welchen die Wärme besteht, und die durch sie erfolgenden Ausdehnungen, die das Thermometer in Graden anzeigt, stehen in einer gewissen Beziehung. Hätten wir die, wenn auch vielleicht sehr komplizierte Formel für diese Beziehung (u. zw. innerhalb der mittelst des Thermometers messbaren Temperaturen, wobei ferner vorausgesetzt wird, dass diese Beziehungen für alle folgenden Wärmeintensitäten gälten), so könnten wir danach die Grösse der Glut des Sonnenkörpers in einer bestimmten Anzahl von Celsiusgraden ausdrücken. Nun ist es unbestreitbar: Genau dieselbe Anzahl müsste ein Celsiusthermometer auf dem Sonnenkörper anzeigen, wenn die Existenz und der Bestand eines solchen dortselbst nicht unmöglich wäre, sobald nur jene Formel richtig war und auch für höhere Temperaturen gilt und unsere Rechnung fehlerfrei.

Wir wären also in der Lage, etwas darüber mit Sicherheit auszumachen, was mit statthaben müsste, wenn ein bestimmter Vorgang, der unmöglich ist, nicht unmöglich wäre, sondern vor sich gehen könnte.

Ja wir sind sogar tatsächlich in der Lage, diese Temperatur in Graden auszudrücken, zu nennen — denn eine Ziffer** muss die richtige sein. (Eine muss jene Ziffer sein, die sowohl in jenem Falle herauskäme, wenn obige Beziehung für alle Temperaturen gälte und wir die Formel dafür hätten, als auch in dem Falle von einem Thermometer direkt angezeigt würde, wenn es in der Sonne bestehen könnte.)

Es ist also unleugbar: Jene, einen Vorgang hypothetisch *per impossibile* voraussetzende Frage ist beantwortbar. Diese mögliche Antwort auf sie deckt sich mit der Antwort auf eine keinen Vorgang *per impossibile* voraussetzende, in jeder Hinsicht zweifellos berechtigte

* Als die sich die Wärme bei unendlich feineren Sinnesorganen uns darstellen müsste, wie wir z. B. tatsächlich bei den tiefsten Tönen diese zugleich sich noch ganz deutlich als Schwingungen der Saiten darstellen sehen.

** Innerhalb der Grenzen 4000 und 100,000.

Frage. Es ist also auf jene etwas *per impossibile* annehmende Frage, eine ganz bestimmte, präzise, richtige Antwort möglich. Eine Frage aber, auf die eine bestimmte Antwort möglich ist, ist selbst zweifellos berechtigt. Es ergibt sich demnach die Wahrheit, dass eine Annahme *per impossibile* nicht notwendig unberechtigt sein muss. Eine Frage darf also darum, weil sie eine Annahme *per impossibile* enthält, noch nicht einfach abgewiesen werden.

Nach diesem Beispiel lässt sich auch leichter bestimmen, in welchen Fällen Annahmen *per impossibile* berechtigt sind. Es wird dies in folgenden sein:

1. Wenn die Voraussetzungen keinen Widerspruch enthalten. D. h. das Unmögliche darf nicht darin liegen, dass den Realitäten, um die es sich handelt, Eigenschaften beigelegt werden, die ihnen vermöge ihrer Wesenheit nicht zukommen können. (Z. B. dürfte nicht gefragt werden, was ein Dreieck für nähere Bestimmungen hätte, wenn es vier Seiten haben könnte.) Das Wesen der betreffenden Realitäten darf nicht im mindesten tangiert, verschoben werden.

2. Wenn von den beiden Realitäten, um die es sich handelt, diejenige, die bestimmt werden* soll, absolut unverändert bleibt und bei der andern, die die Fähigkeit hat, jene zu bestimmen,** diese ihre Fähigkeit ebenfalls nicht im Wesen irgendwie verändert, sondern bloss ins ungeheure vergrössert gedacht wird. Die Unmöglichkeit darf also ausschliesslich nur eine graduelle, sozusagen mechanische (gleichsam bloss durch die zu geringe Kapazität, nicht durch die wesentliche Eigenart der bestimmenden Realität bedingte) sein. —

Das Gesagte lässt sich nun auch bei unserer *per impossibile* angenommenen absoluten Erkenntnis des Seinskerns als zutreffend dartun. Denn hierbei wird stillschweigend vorausgesetzt, dass das Wesen des Seinskerns absolut unverändert bleibt, desgleichen soll auch diejenige Fähigkeit des Ichs, welche im Gewahrwerden von Realitäten besteht (vgl. § 6. Punkt 1.),

* Nach obigem: Sonnentemperatur resp. Seinskern.

** Nach obigem: Thermometer (das die Temperatur bestimmt) resp. Ichwesen (das die Realitäten, deren es gewahr wird, bestimmt d. h. Aussagen über sie macht, über sie urteilt).

im Wesen erhalten bleiben. Weder an dem Wesen des Seinskerns, noch an der eigentümlichen Fähigkeit des Ichs, welche wir Erkennen nennen, soll gerüttelt werden. Es wird die Fähigkeit des Erkennens d. i. Gewahrwerdens vorhandener Realitäten, die dem Ich unzweifelhaft zukommt (vgl. § 6), ganz wesentlich getreu beibehalten; sie wird nur so sehr ins ungeheure, masslose potenziert gedacht, dass das Ich aller Realitäten, die es überhaupt gibt, direkt gewahr würde. Was das Ich alsdann perzipierte, wäre nichts anderes als die Totalität alles Seienden mitsamt ihrem Kerne, so wie sie faktisch existiert.

Es wird also nur zu dem Seinskern, **so wie er ist,** ein Gewahrwerden seiner vonseiten eines Ichs hinzugedacht — *per impossibile,* hypothetisch, vorübergehend hinzugedacht. Es handelt sich um den Einfluss, den der Seinskern in diesem Falle auf ein unserem Ichwesen wesentlich gleiches, diesem aber an Kapazität unendlich überlegeneres ausüben müsste — gesetzt, dass ein solches möglich wäre; (so wie es sich in obigem Beispiele um den Einfluss handelt, den die Sonnentemperatur auf ein unseren Thermometern wesentlich gleiches, diese aber an Beibehalten des Aggregatszustandes gewaltig übertreffendes Messinstrument ausüben müsste — gesetzt, dass ein solches möglich wäre).

Nun mache man vor allem nicht den Einwand, dass unsere hypothetische Annahme das Wesen, das bestimmt werden soll, verändere, indem nämlich die Seinstotalität aufhörte diese Totalität zu sein, wenn ein anderes sie perzipierendes Wesen (Ichwesen) hinzuträte, hinzukäme. Denn das wäre doch nur eine hypothetische, vorübergehend gedachte Zutat, die die wirkliche Seinstotalität, wie sie jetzt wirklich ist, gänzlich in Ruhe liesse und nicht im geringsten alterierte. (Das Erkennen lässt das Erkannte unverändert. § 6 Bemerkungen.) Die Seinstotalität bliebe essentiell absolut dieselbe, die sie ist. Nur ihre sekundäre Bestimmung, die Totalität des Seins zu bilden, würde sie für einige Zeit einbüssen — wie etwa ein jählings abgesetzter König, der davon noch nichts erfahren, in seinem eigentlichen Wesen

(als Mensch, Ichwesen von einer Position, deren Erscheinung wir menschlichen Typus nennen) nicht die geringste Veränderung erleidet und nur in seiner sekundären, die Gesellschaft betreffenden Eigenschaft, als König alteriert wird.

Auch mache man nicht den Einwand, dass damit der Seinskern zu einem aufgehobenen Momente gemacht würde. Denn sein Wesen soll eben direkt, wie es an sich ist, erfasst werden. Strikt formuliert lautet nämlich die Annahme *per impossibile*: Gesetzt, es gäbe ein Ich von so über alle Massen reicher Kapazität, dass es des Seinskerns **unbeschadet dessen absoluter Selbständigkeit** gewahr werden könnte, gerade so wie unser Ich der Empfindungen und des Raumes unbeschadet deren ideeller Selbständigkeit gewahr wird. Es soll also nur das Gewahrwerden vonseiten eines Ichs zu ihm so hinzukommen wie bei unseren Empfindungen ein solches Gewahrwerden zu ihnen hinzukommt. Es wird im Grunde also nur die Voraussetzung gemacht, das ein solches Hinzutreten nicht nur zu aufgehobenen Momenten, sondern auch zu anderen Realitäten möglich sei — *per impossibile*. Die Frage geht nur dahin: Gesetzt, dies wäre nicht unmöglich, wessen müsste man dann gewahr werden?

Dass ein solches Hinzutreten in Wirklichkeit nicht möglich ist, ist sicher. Aber nur wegen der Grenzen des Ichs; weil nämlich das Ich ein Gewahrwerden, das die Objekte (aufgehobenen Momente) desselben überstiege, nicht produzieren kann. Die Unmöglichkeit liegt also in den Grenzen, die ein Ich hat, vielleicht wesentlich hat. Aber deswegen ist diese Schwierigkeit, dass das Gewahrwerden die aufgehobenen Momente übersteige, doch nur eine mechanische, graduelle*. Es scheitert nur an der Kapazität des Ichs.

* Dass diese Schwierigkeit vom Wesen des Ich herrührt, **gehört nicht hierher.** Denn wenn wir tiefer zurückgehen, so hat jede Schwierigkeit im Wesen der Dinge ihren Grund. (Vgl. die Schwierigkeit eines Thermometers für die höchsten Temperaturen, die empirisch gesprochen, im Aggregatszustand der Körper, somit in ihrem Wesen liegt.) Hier handelt es sich nur darum zu konstatieren, dass das Wesen des Gewahrwerdens und das Wesen des Seinskerns in keinem prinzipiellen Widerspruche stehn.

Denn dem Gewahrwerden ist es wesentlich nicht widersprechend, dass es zu Realitäten hinzukomme (wie sogleich des näheren ausgeführt wird). Dem Wesen des Gewahrwerdens widerspricht es nicht, bei Realitäten dabei zu sein, wie wir es hinsichtlich der Empfindungsinhalte wissen. Und dem Wesen des Ich widerspricht es ebenfalls nicht, dessen, was wir Gewahrwerden nennen, fähig zu sein. Die Schwierigkeit ist also keine wesentliche, nur eine graduelle.

Der letzte mögliche Einwand wäre nun: Vielleicht liegt aber die Unmöglichkeit nicht nur im Missverhältnisse der Kapazität beider (Ichwesen und Seinskern), sondern überdies in einer wesentlichen Unmöglichkeit, dass nämlich beim Seinskern ein Gewahrwerden desselben mit dabei sein solle. Es mag der Fall sein, dass beide Arten des Seins (Seinskern und Gewahrwerden vorhandener Realitäten) absolut unverträglich sind. Vielleicht ist nur auf den niederen Stufen des Seins ein Zusammen, Beisammen beider möglich. Anders ausgedrückt: Bei der Empfindungsrealität ist die Art ihres Wesens vereinbar mit einem Gewahrwerden dieses Wesens; beim Seinskern aber mögen vielleicht Art seines Wesens und Gewahrwerden desselben miteinander (wesentlich) unvereinbar sein.

Dann aber müsste folgendes der Fall sein: Das Wesen des Seinskerns, wie es ist, vertrüge kein Gewahrwerden seiner, wie es ist. Ein Gewahrwerden, das zum Seinskern hinzuträte, müsste daran zerschellen, sich auflösen. Es wäre also ein Gewahrwerden des Seinskerns nicht bloss graduell unvollziehbar, sondern schon wesentlich gar nicht setzbar, indem sein Wesen ein Gewahrwerden überhaupt nicht zuliesse. Also nicht bloss weil jedes Gewahrwerden, das sich konstruieren liesse, zu schwach wäre, nicht so weit hinaufreichte*, sondern weil das Wesen des Gewahrwerdens im allgemeinen mit dem Wesen des Seinskerns, dem Sein der höchsten Stufe, kollidierte.

* Weil es kein Ich gibt und vielleicht keines geben kann, dessen Gewahrwerden so weit hinaufreichte.

Doch ist die Annahme dieses Falles leicht zu widerlegen. Denn wenn wir nach dem Wesen des Gewahrwerdens fragen, so finden wir, dass es das allerverträglichste von der Welt, ja das schlechthin Verträgliche selbst ist. Es ist das absolut vollkommene Sich-Fügen, da Ja-ja-sagen zum Ja-ja-sein. Das Gewahrwerden ändert nichts. Es ist das blosse Konstatieren „es ist wirklich so", das hinzutritt zu dem, was „wirklich so ist". Darum kann man es als ideale, absolut getreue Wiederholung charakterisieren. (Das Nähere hierüber in flgd. Anm.) Ein blosses „ich finde es" kommt zu dem „es findet sich", hinzu, fällt mit ihm in Eins zusammen. Darum ist diese ideale Wiederholung absolut getreu.

Anmerkung. Weil alles uns bekannte Sein zugleich mit einem Gewahrwerden behaftet ist (oder wie man sich auszudrücken pflegt, weil alles uns bekannte *esse* zugleich *percipi* ist) hat der sonst so grosse Berkeley einmal in schwacher Stunde behauptet, alles Sein müsse mit einem Gewahrwerden behaftet sein — womit es ihm jedoch nie Ernst sein konnte, da er doch eine Gottheit als Ding an sich hinstellte, die kein Wahrgenommenwerden bei sich führt. (Vgl. I. T. § 26.) Und bis auf den heutigen Tag wissen die meisten nichts besseres von ihm zu sagen. Eine rühmliche Ausnahme macht H. Cornelius (Einleitung in die Philosophie 1903), der anerkennt, dass B. den phänomenalistischen Standpunkt am besten klargelegt. Obige vielverlästerte, in Unachtsamkeit einmal hingeworfene Behauptung Berkeley's führt aber schliesslich zu dem haltlosen Standpunkt von Avenarius, der das „ich finde es" für das einzige „es findet sich" (es existiert) ausgibt; jener Standpunkt, der wie Volkelt sagt, „in wahrhaft bäuerlicher Beschränktheit das Hier für das Überall nimmt."

Das uns direkt bekannte Sein trägt gleichsam ein **Doppelantlitz;** es ist Sein an sich und ist zugleich mit einem Gewahrwerden behaftet. Insofern dieses Zugleichsein eine getreue **ideale Wiederholung** vorstellt, zum Seienden hinzutritt ohne an ihm etwas zu ändern, ist es dem Verhältnisse des Spiegels zu den Körpern als gesehener vergleichbar und in diesem Sinne ist der Ausdruck, dass das Erkennen das Sein „spiegle", gerechtfertigt.

Es ergibt sich somit: Eine absolut getreue (ideale) Wiederholung kann nur dort unmöglich sein, wo dasjenige, das wiederholt werden soll, selbst unmöglich ist. Bei einem Wesen, das wirklich existiert, kann solch ideale Wiederholung nicht innerlich unmöglich sein. Die Schwierigkeit kann

nur eine graduelle, gleichsam mechanische sein, indem neben dem Seinskern vielleicht nichts mehr Platz haben könnte. Sie kann aber keine innerliche, wesentliche sein. Denn ein Finden, ein Sagen „es ist" und „es ist so", ist innerlich nur unmöglich bei einem Sein, das selbst nicht ist oder nicht „so" ist (keine Qualität hat). Ein Gewahrwerden, der Hinzutritt einer idealen Wiederholung zum Seinskern, wäre also nur dann wesentlich unmöglich, unvollziehbar, nicht setzbar, wenn der Seinskern selbst nicht setzbar, nicht möglich wäre, nicht existierte.

Einem Sein, das ein Gewahrwerden seiner wesentlich nicht zuliesse, müsste jede Bestimmtheit, weil jede Bestimmbarkeit im absoluten Sinne fehlen. Es wäre ein Sein, für das der Identitätsatz nicht mehr gälte. — Dass dieser Satz auch im Ansich gilt, ist *a priori* klar, wird übrigens schon durch die Resultate des 1. Teils bewiesen. Denn wenn die Empfindungen im absoluten Sinne wahr sind (vgl. I. § 4), so sind es auch ihre Auskünfte, z. B. dass es ein Ich gibt, Dinge an sich von der Qualität, dass sie das Ich affizieren, dass es einen Seinskern gibt, der so geartet ist, dass ihm dieses bestimmte Balancebild sein Dasein verdankt u. s. w. Gälte also z. B. dort der Satz der Identität nicht, so könnte dies letztere nicht behauptet werden, dass vermöge der Qualität des Seinskerns unser Balancebild zustande komme, es müsste zugleich ebensosehr nicht zustande kommen und zugleich ein anderes sein u. dgl. — So musste u. a. auch Bahnsen, der enragierteste Widerspruchsapologet, die Gültigkeit der Identität im Ansich zugeben.

Bei jeder Realität müsste, falls es ein (getreues) Gewahrwerden derselben geben könnte, dieselbe als existierend und als so beschaffen wie sie ist, befunden werden. Also auch beim Seinskern! Dieser Satz ist selbstevident und unbestreitbar. Folglich ist auch die Voraussetzung, die er enthält, selbst wenn sie *per impossibile* gemacht sein müsste, unbestreitbar **berechtigt** d. h. enthält keine Ungereimtheit. Woher wissen wir aber *a priori,* dass genannter Satz so selbstevident und unbestreitbar ist? Weil wir folgendes wissen: Dem Wesen des Gewahrwerdens kann solche Voraussetzung nicht widersprechen*, weil das Wesen des Gewahrwerdens

* Wie z. B. in dem Satze „Wenn ein Dreieck vier Seiten haben könnte" diese hypothetische Voraussetzung das Wesen des Dreiecks vollständig vernichtet, den Satz zu einem Unsinn macht.

darin besteht, vorhandene Realitäten unverändert zu lassen und sich bloss auf das Konstatieren ihres Seins und So-Seins, welches absolut wahr und richtig sein muss (weil die betr. Realitäten sind und so sind), zu beschränken. Und ebenso kann solche Voraussetzung auch dem Wesen keiner Realität widersprechen, weil ein Konstatieren, dass und wie etwas ist, nur dann innerlich unmöglich, d. h. unzulässig, unwahr, unrichtig wäre, wenn die Realität, um die es sich handelt, überhaupt nicht wäre oder nicht irgendwie wäre. — Wenn also ein Zusammenbestehen von Seinskern und Gewahrwerden *de facto* unmöglich sein sollte, so kann diese Unmöglichkeit nur eine sozusagen mechanische Schwierigkeit, nicht aber in einer innerlichen Unverträglichkeit beider (Gewahrwerden und Seinskern) gelegen sein. (So kann z. B. die Schwierigkeit darin liegen, dass sozusagen neben dem Seinskern für ein volles direktes Gewahrwerden kein Platz vorhanden wäre.)

Die unwiderlegliche Bestätigung für den hiermit dargetanen Sachverhalt ist nun in der Tatsache gegeben, dass unser Ich diese seine Absicht auf Umwegen faktisch, wenn auch nur in äusserst bescheidenem Umfange erreicht. Es ist nämlich imstande zu konstatieren, dass es einen Seinskern wirklich gibt, dass derselbe absolut unabhängig ist. (Vgl. § 3.) Wäre nun die Schwierigkeit keine bloss graduelle, sondern in einer innern Unverträglichkeit liegende, wesentliche, so müsste jedes, auch das indirekteste Dahinterkommen, weil es ebenfalls ein Gewahrwerden, ein Verspüren des Vorhandenseins des Seinskerns (in dieser seiner Eigenschaft als Seinskern) ist, unbedingt ausgeschlossen sein. Gibt es also eine gewisse (indirekte) Möglichkeit, des Seinskerns gewahr zu werden und ihn zu beurteilen, so können dem Zusammenbestehen des Seinskerns mit einem Gewahrwerden in vollem Masse wohl äussere Schranken gezogen sein; dieselben können aber nie im Prinzip liegen, nie innerliche sein, d. h. solche, wonach die spezifischen Eigenarten beider wesentlich kollidierten, einander zuwiderliefen. — Diese Bestätigung lässt sich auch so formulieren:

Auf eine hypothetische Frage, die eine mit einem innern Widerspruche behaftete Annahme enthält, kann es niemals eine direkte, unumwundene, auf die Frage selbst eingehende, die Erkenntnis des Fragenden erweiternde Antwort geben. (Z. B. auf die Frage nach den näheren Eigenschaften eines Dreieckes, das vier Seiten sollte haben können, gesetzt, dass ein solches möglich wäre, dass seine Dreiecksnatur dabei weiter bestehen könnte.)

Nun gibt es aber eine solche befriedigende, wirkliche Antwort auf die hypothetische Frage, was bei absoluter Erkenntnis des Seinskerns einzusehen wäre, nämlich: Wir würden finden, dass er absolut unabhängig existiert, genauer: dass diese unsere negative Aussage keine falsche war. (Vgl. § 3.)

Auch würden wir finden, dass z. B. eine bestimmte, wenn auch vielleicht nur rein negative Kombination aus den Vorstellungen: notwendig, zufällig, jenseits von Notwendigkeit und Zufall, dem Begriff der Notwendigkeit näher liegend u. dgl., dasselbe bezüglich der Begriffe Einheit, Vielheit und Allheit u. s. w. (wobei sich solches überdies durch Verbindung mit anderen Vorstellungen weiter analog erläutern liesse) die approximativ richtigste sein muss. Vgl. I. § 2.

Solche Antwort wäre offenbar bei einer einen inneren Widerspruch enthaltenden hypothetischen Voraussetzung nicht möglich. (Damit ist bewiesen, dass jene Schwierigkeit nur eine graduelle sein kann.) Die Antwort müsste geradenwegs in der effektiven Aufhebung der Frage selbst bestehen; es gäbe nicht einmal das nur indirekteste, geringfügigste Beantworten, welches unsere Erkenntnis erweiternd zugleich auf jene Frage einginge. Damit ist es unwiderleglich dargetan, dass unsere hypothetische Annahme *per impossibile* keine widersinnige, keine sinnlose, sondern zweifellos **völlig berechtigte** ist. (Die Annahme: gesetzt, es wäre nicht unmöglich, dass absolute Erkenntnis des Seinskerns stattfinden könnte und gesetzt, dass sie stattfände.) Wir dürfen sie daher ruhig unseren folgenden Untersuchungen zugrunde legen.

Die glänzendste Bestätigung aber für die Zulässigkeit unserer Fragestellung wird uns in § 13 zuteil. Dort wird sich zeigen, dass ganz genau dieselbe hypothetische An-

nahme *per impossibile* in einer allgemein menschlichen intuitiven Reflexion *in nuce* enthalten liegt — in derjenigen intuitiven Reflexion, aus der unser Bewusstsein des kausalen Geschehens sowie der Unmöglichkeit des absoluten Zufalles entspringt. Ist nun das auf diese intuitive Reflexion sich aufbauende kausale Schliessen der beste, ja einzige Leitfaden zu unserer Orientierung in der Welt, so muss auch die in ihr enthaltene hypothetische Annahme (ebenso wie jenes selbst) berechtigt, ja auch den Anknüpfungspunkt des Leitfadens zur umfassendsten Orientierung über unser Dasein vorstellen. Es muss also jene Voraussetzung eine auch *in abstracto* **notwendig** zu machende sein. Damit aber ist bewiesen, dass dieselbe die einzig richtige Fährte ist, den letzten Fragen über unser Dasein einigermassen an den Leib zu rücken. Schliesslich aber wird sich (in § 12) zeigen, dass sie nur als Hilfsvorstellung zur strikten Präzisierung und Verständigung bei einer Beweisführung notwendig ist, indem diese Voraussetzung nachträglich wie eine überflüssig gewordene Hilfslinie in der Geometrie völlig **weggelassen** werden kann; ja dass es dann nach erzielter Verständigung möglich ist, denselben Beweis auch ohne jene Voraussetzung durchzuführen, womit zugleich die strengste Exaktheit jener Beweisführung selbst zutage treten wird.

Bemerkung. Das Dargelegte, wonach der Seinskern (absolut genommen) ein Gewahrwerden seiner vertragen müsste, beweist u. a. auch das schon in § 6 Erkannte, dass bei absoluter Erkenntnis des Seinskerns alle ihn betreffenden Wieso-Fragen gelöst sein müssten. Zumindest müsste eine Korrektur der Fragen als notwendig vorzunehmende eingesehn werden und zugleich das Wieso der Notwendigkeit solcher Korrektur. (Vgl. § 6.)

Dagegen ist es sehr wohl möglich, dass jene bei absoluter Erkenntnis sich ergebenden Einsichten für unser Erkennen, weil sich dieses bloss in aufgehobenen Momenten bewegt, nicht völlig zugänglich, weil nicht völlig übersetzbar, sondern nur indirekt und analog anzudeuten, also in nur sehr beschränktem Masse plausibel zu machen wären.

Diesen Punkt hat z. B. Harald Höffding scharf im Auge, da er schreibt:

„Das Dasein könnte Attribute besitzen, die sich mittels der Dimensionen, in denen unser Denken sich zu bewegen vermag, gar nicht erreichen oder bestimmen liessen. Dass dies möglich wäre, lässt sich jedenfalls nicht bestreiten, ebensowenig wie die Möglichkeit, dass das Dasein nur in sehr geringem Umfange rational wäre und uns dereinst eine andere Seite zukehren könnte, die keinen Aufbau zusammenhängender und anwendbarer Gedankenreihen gestattete; es würde dann, wie ich anderswo geäussert habe, für uns eine logische Eiszeit anfangen". (Höffding, Philosophische Probleme S. 62. O. Reisland. 1903.) Jedoch ist es stärker zu betonen, dass dies **nur für unsere** Erkenntnis gilt. Denn für eine absolute Erkenntnis müssten „zusammenhängende Gedankenreihen" stattfinden, weil bei absoluter Erkenntnis das „Zusammenhängen" von Gedankenreihen eben nichts anderes als der adäquate Ausdruck für den wirklichen Zusammenhang der betreffenden Realitäten resp. ideeller Teile derselben ist; ebenso müssten auch „anwendbare" Gedankenreihen stattfinden, weil das solchermassen „Angewendete" eine bloss subjektive, kurz skizzierte Abbreviatur vom absolut richtig erkannten So-und-so-sein des betreffenden realen Inhaltes ist. — Des weiteren sagt Höffding ebendaselbst, dass vielleicht (für uns!) das „Verhältnis von Subjekt und Objekt gar nicht in Kraft treten" würde d. h. es gäbe für uns weder ein Begreifen noch einen begriffenen Inhalt; wohl aber müsste es dies bei absoluter Erkenntnis geben. — Die Frage, ob irgendwo in der Seinstotalität ein Erkennen stattfinde, wo das Verhältnis von Subjekt und Objekt nicht mehr besteht, (wo diese ideelle Scheidewand beseitigt wäre), gehört nicht hierher. Denn bei absoluter Erkenntnis des Seins-Alls würde auch solch eine Realität, die Perzipierendes und Perzipiertes in einem wäre, sowie jede andere direkt erkannter Objektsinhalt sein. Man wende nicht ein, dass damit etwas, das Subjektsnatur hat, dieselbe verlieren müsste, wenn es Objekt, Objektsinhalt würde. Denn es wird eben *per impossibile* vorausgesetzt, dass es sie nicht verlöre, dass ein unendliches Ichwesen mit seinem Gewahrwerden so direkt an alle Realitäten heranreichte, wie unser Ich an die Empfindungen und den Raum. Dass solche Voraussetzung statthaft ist, wurde oben des längeren klargelegt und bewiesen.

§ 8.

Nun fragt es sich, was uns bei absoluter Erkenntnis des Seinskerns für eine nähere Einsicht bezüglich dessen absoluter Unabhängigkeit zuteil werden müsste. — Wie (in § 6) ausgeführt, würden in solchem Falle alle ihn betreffenden Wieso-Fragen gelöst sein. Es müsste sich also unter anderem

auch eine Antwort ergeben auf die Frage, wie es zugehe, dass der Seinskern, obwohl er doch sein Dasein von keiner Realität ausser ihm entlehnt, trotzdem existiert.

Dieses sein Existieren ist uns tatsächlich das Unerklärlichste von der Welt. Denn wir kennen direkt ausschliesslich nur solche Realitäten, die ihr Dasein von anderen entlehnen. Und deshalb können wir uns das Vorhandensein einer Realität nur dann erklären, wenn wir sie als blossen Ausfluss aus einer andern Realität, soweit diese uns direkt bekannt ist, erkennen. (Vgl. § 6.)

Darum ist also auch das Dasein einer Realität, die völlig in sich beruht, für den Menschengeist gänzlich unfassbar und unbegreiflich. Hier ist uns jedes, auch das geringste Begreifen ihres Vorhandenseins absolut abgeschnitten. Und darum ist ferner, weil jede Realität in letzter Linie von einer ihr Dasein nirgends entlehnenden (einem Seinskern) herstammt, in **letzter** Linie auch alles Dasein unerklärlich, nämlich, wieso es denn eigentlich existiert.

Dass also überhaupt etwas existiert, dass nicht nichts ist, ist demnach für uns das blaue Weltwunder, das metaphysische **Urrätsel.** Eduard v. Hartmann schildert es trefflich in den Worten:

„Über das, was das Subsistierende alles Existierenden ist, kann keine Philosophie hinaus, hier stehn wir an dem seiner Natur nach unlösbaren Urprobleme. Die Erde ruht auf einem Elefanten, der Elefant steht auf der Schildkröte und die Schildkröte?? Die Fähigkeit, vor dem Problem der grundlosen Subsistenz wie vor einem Medusenhaupt zu erstarren, ist der wahre Prüfstein metaphysischer Anlage..... Wenn gar nichts wäre, keine Welt, kein Prozess und keine Substanz, sowie auch keiner, der sich philosophisch wundert, daran wäre nichts Wunderbares, das wäre ungeheuer natürlich und gäbe nie ein Problem zu lösen; aber dass ein Subsistierendes ist, ein Letztes, an dem alles hängt (und wäre es auch nur der Hegel'sche Begriff selbst) das ist so bodenlos wunderbar, dass der arme kleine Mensch, nachdem er eine Zeitlang mit den Armen seiner Vernunft ohnmächtig an den Gittern des Kerkers dieses Nichtnichtseins gerüttelt hat, zunächst vollständig aufhört, sich noch über die Einzelheiten der Welteinrichtung zu wundern, ungefähr so wie ein aufgeklärter moderner Naturforscher, wenn er bei einer zu wissenschaftlichen Zwecken unternommenen Ballonfahrt jenseits der Wolken auf ein Feenschloss der Luftgeister träfe, vor übermässigem Erstaunen über das pure Vorhandensein dieses Schlosses schwerlich noch Atem finden würde, sich für die Einzelheiten der inneren Ausstattung zu interessieren". (Philosophie des Unbewussten. 8. Auflage II. Seite 458.)

Jedoch ergibt sich nach dem bisherigen, dass wir uns bei absoluter Erkenntnis auch hinsichtlich dieses letzten Problems vollständig zurecht fänden. Denn irgendwie geht es zu, dass der Seinskern, ohne sein Dasein zu entlehnen, dennoch existiert, da doch seine Existenz eine effektive Tatsache ist. Folglich müsste uns dieses „irgendwie Zugehen" bei absoluter Erkenntnis direkt und vollständig bekannt sein, da die absolute Erkenntnis des Seins-Alls eben das vollständige Gewahrwerden alles dessen bedeutet, was ist und zugeht (und damit auch der Art und Weise alles Seins und Zugehens). Selbst wenn wir fänden, dass unsere Frage einer Korrektur bedürfe, so müssten wir doch einsehen, wieso sie einer Korrektur bedarf u. s. w. Kurz, ein mit absoluter Erkenntnis Begabter müsste sich auch hinsichtlich der Existenz des Seinskerns zurechtfinden.

Vor allem wird es sich uns nun um Erledigung der Frage handeln: Wie müsste solch absolutes Gewahrwerden, Sich-Zurechtfinden in unsere empirischen Vorstellungen analog und negativ (approximativ richtig d. h. am wenigsten falsch) übersetzt werden können?

Hierzu aber wird es von Vorteil sein, der Stellungnahme des gewöhnlichen Menschensinnes zum Daseinsrätsel Beachtung zu schenken; hauptsächlich aber die Grundabsichten, die den bedeutendsten Ontologen bei ihren Untersuchungen vorgeschwebt, ihrem wahren Sinne nach kennen zu lernen.

§ 9.

Der Form nach liesse sich das Daseinsrätsel, wie es sich dem gewöhnlichen Menschensinne mehr oder weniger unbewusst aufdrängt, in folgende zwei Hauptfragen zusammenfassen.

1. Warum existieren gerade die vorhandenen (absolut unabhängigen) Substrate und warum nicht ebensogut andere?
2. Warum gibt es gerade nur so viele derselben als da sind und warum nicht mehr und nicht weniger?

Ganz besonders wird dies ersichtlich auf dem Standpunkte des naiven Realismus, der in der heutigen Naturwissenschaft vorherrschenden Auffassung Demokrit's; (überhaupt derjenigen Auffassungen, welche das Physische nicht als blosses Zeichensystem eines nichtphysischen Ansich ansehen).

Da wird das Seins-All aus unzählig vielen kleinsten Körperchen (Atomen, Elektronen) bestehend gedacht. Die Materie gilt als der Seinskern. Sicherlich muss danach die Materie durch eine Art innere Notwendigkeit existieren, wenn man ihr Dasein nicht als absolut zufällig zugeben will; (gegen welche Konsequenz man sich begreiflicherweise sträubt). Existiert sie aber durch innere Notwendigkeit, so ist es schwer möglich, dass es verschiedene Materie d. h. Grundstoffe geben soll. Denn alsdann wäre es wieder absolut zufällig, dass da eine solche und dort eine anderartige Urmaterie vorhanden ist.

Diese sich mehr oder minder dunkel aufdrängenden Reflexionen zeitigen das Bestreben der Physiker, die Materie auf einen Grundstoff, auf ein chemisches Element zurückzuführen, von Thales angefangen bis auf unsere Tage. (Thales glaubte am Wasser den Grundstoff zu haben, einige Neuere am Wasserstoff oder doch an dessen unterstem Nachbar im Reiche der Elemente.) Nur die ganz reflexionslosen Naturforscher, die eingestanden und absichtlich „mit möglichst wenig Gedanken" (Mach) auszukommen suchen, denen „das unmittelbare Gegebensein der Vorstellungen, Empfindungen dermassen imponiert, dass sie sich angesichts desselben alles weiterfragenden Denkens entäussern und in ihm die einzige Wirklichkeit anbeten" (Volkelt), — die allein haben kein Bedürfnis, die vielen Elemente auf ein einziges zurückgeführt zu sehen, weil sie überhaupt kein wie immer sich äusserndes Bedürfnis nach Lichtung des Daseinsrätsels verspüren; indem eigentlich ihr ganzes intellektuelles Bestreben darin besteht, dieses Bedürfnis, das Urbedürfnis des menschlichen Geistes, zu unterdrücken, zu knebeln, wo nicht gar zu verhöhnen.

Bei Annahme also eines einzigen Grundstoffes d. h. überall gleichartiger Seinskerne lässt sich obige 1. Frage

des natürlichen Menschensinnes noch einigermassen beschwichtigen. Keinesfalls gelingt dies aber bei der 2. Frage. Dies wird aus folgendem deutlich.

So ungeheuer gross die Anzahl der Atome (resp. Uratome) auch sein mag, jedenfalls ist sie nicht im strengen Sinne „zahllos" (sie dürfte sich innerhalb des uns sichtbaren körperlichen Universums kaum auf eine Dezillion zur zweiten Potenz belaufen). Auch könnte sie ganz gut um das zehn-, hundert-, ja xfache vermehrt werden. Wo z. B. Holz ist, da könnte ein ungleich dichterer Körper da sein, wo Luft ist, könnte Wasser sein, wo leerer Raum bezw. nur Weltäther ist, könnte noch dazu Luft vorhanden sein — Platz dazu wäre genug! Es könnte also noch ungleich mehr Masse existieren als tatsächlich existiert. Mit anderen Worten: Dem Seienden steht eine Leere, ein Nichts gegenüber. (Eine Tatsache, die Demokrit freimütig einbekannte, ja zur Grundlage seines Systems machte.) Das Nichts ist also gleichsam bis zu einer bestimmten Anzahl ausgefüllt mit Seiendem, von da an beginnt die eigentliche Leere.

Hier steht nun der menschliche Geist vor dem abgrundtiefen Rätsel, wieso die Erfüllung des Nichts bei einer bestimmten Grenze abbricht. Denn ist die Materie das letzte Substrat der Dinge, der Seinskern, so muss sie, wenn sie nicht absolut zufällig da sein soll, durch eine Art innere Notwendigkeit existieren. Dann aber müsste sie unbedingt, also überall notwendig sein und nicht bloss bis zu einer gewissen Grenze vorkommen und von da ab aufhören.

Dem menschlichen Geiste bleiben demnach auf diesem Punkte nur zwei Wege offen: Entweder hebt er die Voraussetzung, die zu solcher Konsequenz führt, auf — wie es schon Parmenides getan; d. h. er betrachtet die Materie nicht mehr als ein absolut unabhängig Existierendes, als den (resp. einen) Seinskern. Oder er unterdrückt ganz einfach alle weiteren an die Annahme absoluter Unabhängigkeit der Materie sich knüpfenden Reflexionen — wie es der Materialismus seit jeher tut.

Es ist nun das grösste Verdienst Spinoza's, die Notwendigkeit obiger Reflexion und ihrer Konsequenz in voller Schärfe und Klarheit hervorgehoben zu haben. Die in dieser Hinsicht aufklärendste Stelle seines Hauptwerkes lautet:

„Wenn in der Natnr irgend eine bestimmte Anzahl von Individuen existiert, so mnss notwendig eine äussere Ursache dafür da sein, weshalb diese Individuen und weshalb nicht mehr nnd nicht weniger existieren. Wenn z. B. in der Natur zwanzig Menschen vorhanden wären (von denen ich der grösseren Deutlichkeit wegen annehme, dass sie gleichzeitig existieren und dass keine anderen vor ihnen existierten), so wird es nicht genügen (um nämlich den Grnnd anzugeben, weshalb zwanzig Menschen existieren) die Ursache der menschlichen Natur im allgemeinen anzugeben, sondern es wird ausserdem nötig sein, die Ursache darzutun, weshalb nicht mehr, noch weniger als zwanzig existieren; da es von jedem notwendig eine Ursache geben muss, weswegen er existiert. Diese Ursache kann nun aber nicht in der menschlichen Natur selbst enthalten sein, da die wahre Definition des Menschen nicht die Zahl zwanzig in sich schliesst — es muss also die Ursache, weshalb diese zwanzig Menschen existieren und folglich auch, weshalb jeder einzelne existiert, notwendig ausserhalb eines jeden liegen. Daher muss man unbedingt den Schluss ziehen, dass alles, von dessen Natur mehrere Individuen existieren können, notwendig eine äussere Ursache für sein Dasein haben muss". (1. Teil 8. Lehrsatz. 2. Anmerkung.)

Aus dieser von Spinoza gezogenen Konsequenz ergeben sich unmittelbar die Grundlagen seiner Lehre: Da das letzte Substrat, der Seinskern keine äussere Ursache hat (d. h. sein Dasein nicht entlehnen kann), so kann er nicht in Mehrzahl vorhanden sein. Die Materie ist also nicht das letzte Substrat. Der Seinskern muss in Einzahl vorhanden sein; jedoch auch nicht als ein nach Aussen begrenztes Wesen, das eine unausgefüllte Leere neben sich hat. Denn alsdann wäre es nicht innerlich notwendig, wenn es irgendwo nicht existierte, sein Dasein wäre also durch nichts begründet, absolut zufällig. Es muss also der Seinskern nicht nur eine Realität, Eines, sondern (mitsamt dem von ihm Abhängigen) das Seins-All selbst sein, das All ausmachen. Er muss das „All-Eine" sein.

Hiermit hätten wir den innersten Nerv der strengen Reflexionen, die Spinoza zur Lehre von der all-einen Substanz führten, blossgelegt. Es ist im wesentlichen der gleiche Gedankengang wie bei Parmenides, dem Altmeister unserer abendländischen Philosophie. Auf obige Frage: Wie kann das (in sich begründet-sein-müssende d. i. innerlich notwendige) Sein einer Leere, wo es nicht ist, gegenüberstehen, ein Nichts neben sich haben? antwortet Parmenides: Es steht eben keinem Nichts gegenüber. „Es gibt gar kein Nichts, es gibt nur ein Sein." Solches kann aber wieder nur der Fall sein, wenn die Materie kein Seinskern ist, sondern eine sekundäre, phänomenale Existenz hat, welche Konsequenz Parmenides denn auch gezogen.

Ja Parmenides ging zu der Behauptung fort, dass die Körperwelt überhaupt nicht existiere. Das ist freilich das ärgste, es schlägt wirklichen Tatsachen, nicht bloss vermeintlichen, vor den Kopf. Aber die eherne Konsequenz ist immerhin zu bewundern. Lieber wollte Parmenides, der Insichberuhen und Sein identifizierte, der Realität des Vielen mutig trotzen als ihm ein Insichberuhen zugestehn.

Aus der Leugnung des Nichts (des οὐκ εἶναι) ergibt sich aber von selbst seine Lehre vom Dasein nur eines einzigen Wesens. Denn wirkliche Vielheit, Mehrheit gibt es (wenigstens vom empirischen Standpunkte) nur dort, wo es ein Nichts, eine Leere gibt, welche die einzelnen Substrate scheidet.

Parmenides sagt deshalb ebenfalls, dass dieses eine Wesen zugleich das All sei; es habe ganz und gar nichts vom Nichtseienden an sich, es habe keine Schranke, es sei auch in ihm nirgends eine Lücke oder Leere. —

Nach Spinoza muss also der Seinskern, wenn man sein Dasein nicht dem absoluten Zufall überlassen will, das All selbst sein, das jedes Nichts neben sich ausschliesst. Dieses „das Nichtsein seiner Ausschliessen" kann nun auch seiner positiven Seite nach analog in die Worte, deren Spinoza selbst sich bedient, ausgedrückt werden: Die all-eine Substanz muss das Bestehen, „die Existenz einschliessen."

Denselben Gedanken präzisiert Spinoza dahin, dass die Existenz dieser Substanz „aus ihrer Definition folgen müsse" und es müsse „zu ihrer Natur die Existenz gehören" wie etwa zur Natur des Kreises seine gleichmässige Krümmung.

Nach unseren Betrachtungen in § 6 wissen wir genau, was Spinoza damit allein gemeint haben kann.

Beim Kreis sehen wir ein, wieso er gleichmässig gekrümmt ist, weil wir absolute Erkenntnis desselben besitzen. (Vgl. ebendaselbst.) Bei der Substanz Spinoza's d. h. dem Seinskern müssten wir ebenfalls, wenn wir absolute Erkenntnis desselben hätten, begreifen wieso er überhaupt da ist. Weil wir beim Kreis einsehen, wieso er gleichmässig gekrümmt ist, können wir eine Definition von ihm geben, aus der seine gleichmässige Krümmung folgt; ebenso müssten wir nun auch, wenn uns absolute Erkenntnis der all-einen Substanz verstattet wäre, eine „Definition" derselben zu geben imstande sein, „aus der ihre Existenz folgte". Die Vorstellung ihres Nichtseins müsste alsdann der Vorstellung ihres Wesens so schnurstracks zuwiderlaufen, wie (welches Beispiel Spinoza selbst sehr gerne gebraucht) die Vorstellung der Eckigkeit der Vorstellung des Kreises.

Man kann diesen Gedanken Spinoza's sowohl dahin ausdrücken, dass „zu der Natur der Substanz ihre Existenz gehört" als auch, dass ihre Existenz aus ihrer Natur „sich ergibt". Dies letztere enthält *implicite* die Annahme absoluter Erkenntnis *per impossibile.* (Vgl. § 7.) Denn das „Sich-Ergeben" von etwas ist das Gewahrwerden dessen, wieso etwas ist.

Die all-eine Substanz bestimmt er überaus treffend als dasjenige, was „durch sich selbst begriffen werden kann". Das heisst: Bei absoluter Erkenntnis müsste ihr Dasein aus ihr allein und aus nichts anderem eingesehen werden, weil sie ihr Dasein nirgendswoher entlehnt, d. h. der Seinskern ist.

Nach dieser Auffassung folgt von selbst, dass wir bei absoluter Erkenntnis auch sehen müssten, wie die anderen abhängigen Realitäten ihr Dasein aus ihr entlehnen, dass wir überhaupt alle Verkettungen ihrer ideellen Teile überschauend begreifen würden. Und so versteht Spinoza sehr richtig unter „Attribut" und „Modifikation" *(modus)* der Substanz dasjenige, „was aus der Natur der Substanz begriffen werden kann".

Bemerkung. Aus dem eben Erörterten ergab sich, dass Spinoza's „Substanz" nichts anderes, als was wir (§ 3) den „Seinskern" genannt, vorstellt. Danach sehen wir u. a., wie Richard Wahle auf dem richtigen Wege ist, wenn er (Kurze Erklärung der Ethik Spinoza's. Wien 1899.) den Begriff der spinozischen Substanz mit dem der „Totalität des Seins" identifiziert. Es bedarf nämlich nur der Substitution von „Kern der Seinstotalität" für die blosse „Seinstotalität".

Trefflich hat Jodl die Lehre Wahle's dahin resumiert*: „Es kann nicht bezweifelt werden, dass man volle logische Kongruenz erlangt, wenn man den Begriff „unendliches All" oder „Totalität des Seins" in eine Reihe Bestimmungen einsetzt, durch welche Spinoza seine Substanz erläutert. Das All kann als Natur bezeichnet werden; alles was ist, ist im All und nichts kann ausser dem All sein und vorgestellt werden; das All kann von nichts anderem abhängen, da ausser ihm nichts ist. Darum muss auch sein Dasein aus seinem Wesen folgen, d. h. es existiert entweder nichts oder das All existiert auch notwendig. Es ist in diesem Sinne *causa sui;* frei, weil es allein durch die Notwendigkeit seiner Natur existiert und von keiner ausser ihm stehenden Macht zum Dasein und Wirken gebracht wird. Es ist ewig, weil sein Dasein aus seinem blossen Begriffe notwendig folgt." Weiters fragt Jodl ebendaselbst: „Ist dies die Art und Weise, in der der historische Spinoza gedacht hat und nicht etwa ein idealer Spinozismus, der mehr unsere als Spinoza's Gedanken ausdrückt?"

Hier bei unseren Untersuchungen ergibt sich uns von selbst das Einnehmen einer vermittelnden Stellung zwischen Wahle's und Jodl's Auffassung. Für einen Historiker der Philosophie möchte es tatsächlich gewagt sein, Spinoza's effektive Lehre so wie Wahle darzustellen. Aber anders gestaltet sich die Sache, wenn es uns nur darum zu tun ist,

* Zur Interpretation Spinoza's. Verlag Alfred Hölder. Wien 1902. Sonderabdruck aus der Festschrift für Th. Gomperz.

einen Einblick in die letzten, Spinoza selbst dunkel* gebliebenen Triebfedern seines Denkens zu gewinnen. Da bleibt nur die Beunruhigung, die Jodl dahin ausdrückt: „Es ist unmöglich, sich bei den Worten ‚das Weltall' und ‚die Substanz der Welt' genau das nämliche zu denken." Diese Beunruhigung schwindet aber sofort, wenn wir den Kern der Seinstotalität („die Substanz der Welt") von der Seinstotalität selbst („dem Weltall") unterscheiden und ersteren Begriff allein für Spinozas Substanz aufbehalten.

§ 10.

Für den Ausdruck: Aus der Definition der Substanz folgt ihre Existenz, gebraucht Spinoza häufig die Wendung: Die Substanz existiert notwendig. Jedoch ist der Begriff der Notwendigkeit, da er ursprünglich dem Gefühl des Druckes entstammt, in welchem sich das Ich gegen gewisse ungünstige Affektionen auflehnt, mit der animistischen Nebenvorstellung des Bedrücktseins, des Zwanges behaftet. In Wahrheit aber ergibt sich das Dasein der Affektionen aus dem Zusammentreffen des Ichs mit den jeweiligen Berührungssphären (Vgl. I. Abschn. III.) wesentlich nicht anders als das Dasein gewisser Winkel bei gewissen Seitenlagen in der Geometrie. Ein das Ich und die Berührungssphären absolut Erkennender müsste sagen: Ich finde es einfach selbstverständlich, dass das betreffende Ich diese Affektionen hat; so wie wir es für selbstverständlich finden, dass die Gerade die kürzeste zwischen zwei Punkten ist, dass die Empfindungen mit sich selbst indentisch sind. Denn das sind spezifische Momente ihres Wesens und nur für den Fall der Weigerung, sie als solche anzuerkennen, fühlen wir eine Notwendigkeit d. i. einen Zwang. Diese Weigerung findet aber im intuitiven Denken gar nicht statt. Darum lacht z. B. der naive Mensch, dass man so etwas wie den Satz der Identität überhaupt erst aufstellt; er freut sich der Überlegenheit der

* Eine Aufgabe, wie sie sich z. B. Johannes Volkelt hinsichtlich Kant's Lehren in seinem Werke „Immanuel Kant's Erkenntnistheorie in ihren Grundprinzipien analysiert" absichtlich gestellt und glänzend gelöst hat.

Intuition über alle abstrakte Definiererei (aus welcher Freude nach Schopenhauer sogar alles Lachen entspringen soll), er sagt einfach: Das versteht sich doch von selbst.

„In der Empfindung", sagt Herbart, „liegt die absolute Position mit enthalten, ohne dass man es merkt" (ohne dass man es *in abstracto* fixiert, wie z. B. wir in I. § 4). „Im Denken muss sie erst erzeugt werden aus der Aufhebung ihres Gegenteils" d. h. erst vermöge jener hypothetisch angenommenen Weigerung und dann erfolgenden Aufhebung dieser Weigerung kann sie *in abstracto* fixiert werden als: Position der Empfindung, Gesetztheit, Sichselbstgleichheit, folglich als Sichselbstgleichheit alles uns Bekannten d. i. als Satz der Identität.

Notwendigkeit ist bloss unser Ausdruck für ein bestimmtes Verhältnis, in welchem gewisse Realitäten zu einander stehn resp. spezifische Momente innerhalb einer Realität. Notwendig sein heisst: Bei absoluter Erkenntnis würden wir es für selbstverständlich finden, dass es so und nicht anders ist. So identifizieren wir tatsächlich in der Geometrie, soweit wir unmittelbar absolute Erkenntnis besitzen (vgl. § 6), Notwendigkeit mit Selbstverständlichkeit. Und auch die kausale Notwendigkeit heisst nichts anderes: Wären uns alle Faktoren des Naturgeschehens direkt bekannt, so würden wir alles folgende Geschehen wie eine Sonnen- und Mondesfinsternis ausrechnen können d. h. als selbstverständlich begreifen. (Vgl. J. St. Mill's Definition des Kausalgesetzes in I. T. § 39.)

Darum bedeutet also der Satz Spinoza's, die Substanz existiere notwendig im Grunde: Wir würden bei absoluter Erkenntnis es für selbstverständlich finden, dass sie existiert. Dies stimmt vollkommen mit der im vorigen § erwähnten Konsequenz seiner Lehre, dass wir bei absoluter Erkenntnis eine Definition der Substanz müssten geben können, aus der ihre Existenz sich von selbst ergäbe. (Wie wir z. B. eine Definition vom Kreis geben, aus der seine gleichmässige Krümmung einzusehen ist.)

In diesem Sinne wäre Spinoza's „Substanz" dasselbe was wir „Seinskern" nennen, am besten als das an sich selbstverständliche Wesen zu definieren. Dieser Ausdruck ist nämlich frei von der animistischen Nebenvorstellung des

Zwanges, welche dem Begriff der notwendigen u. zw. „absolut“ notwendigen Existenz noch einigermassen anhaftet.

Schopenhauer meint freilich in dem Ausdrucke „absolut notwendiges Wesen“ gar eine *contradictio* zu finden. Notwendig sein heisse so viel als „aus einer gegebenen Ursache folgen“ und demgemäss müsse absolut notwendig so viel bedeuten wie „aus keiner gegebenen Ursache folgen“.

Allein Schopenhauer hat das Kausalgesetz wohl ausserordentlich scharf im empirischen, aber lange nicht im ontologischen Sinne erfasst. (Wie z. B. Fechner. Vgl. I. § 39.) Schopenhauer definiert es dahin, dass jede Veränderung notwendig eine ihr vorhergehende haben müsse. Diese sei die Ursache, jene die Wirkung. — Immer und immer betont er mit Nachdruck die Wahrheit, dass im Verhältnis von Ursache und Wirkung immer nur Veränderungen stehen. Allein was Veränderung selbst ist, danach hat Schopenhauer nie gefragt, wie er sich denn mit ontologischen Reflexionen nie eigentlich abgegeben. Veränderung aber ist, wie wir wissen, ein ins Dasein Treten unselbständiger Realitäten, aufgehobener Momente. (I. Abschn. IV.) Also ist alles, was jeweils im kausalen Sinne notwendig ist, immer eine bestimmte Realität. Demnach bedeutet kausales Notwendigsein soviel als: Es müssen bestimmte Realitäten auftreten, wenn bestimmte andere vorhergehen. Notwendige Realitäten (die auftreten und dahinschwinden z. B. ein chemischer Prozess) sind also immer nur „unter gewissen Umständen daseiende Realitäten“. Den kontradiktorischen Gegensatz hierzu würden nun Realitäten bilden, die nicht (nur) unter gewissen Umständen, sondern unter allen Umständen existierten. Diese könnten hiernach „absolut notwendige“ heissen. Es wären dies eben hinsichtlich ihres Daseins absolut unabhängige Wesen, Seinskerne.

In der Annahme solcher liegt daher keine *contradictio*, wie Schopenhauer meint. Denn nur Veränderungen in der Aussenwelt, wie überhaupt Realitäten, die ihr Dasein von anderen her haben, dürfen nicht als ihr Dasein aus keiner andern Realität herhabende angesehen werden. Und nur das ergäbe, wie leicht einzusehen, einen Widerspruch. — Die absolut notwendige Realität ist jene, die aus keiner äusseren gegebenen Ursache folgt, weil sie ihr Dasein nicht von aussen her (von einer andern) entlehnt. Dass es eine solche geben müsse, haben wir in § 3 dargetan. (Zumindest eine muss existieren.)

Was die ontologischen Reflexionen anlangt, ist also Schopenhauer, obwohl einer der eminentesten Denker aller Zeiten, nie tief genug eingedrungen. Ihn trifft daher auch in gewissem Sinne Spinoza's Wort: „Alle, welche über die Dinge unklar urteilen und nicht gewohnt sind, die Dinge nach ihren ersten Gründen zu erkennen, machen keinen Unterschied zwischen den Modifikationen der Substanzen und den Substanzen selbst. Daher kommt es, dass sie den Substanzen einen Anfang andichten,

weil sie sehen, dass die Naturdinge einen Anfang haben“. („Ethik“ I. 8. Lehrs. 2. Anm.) Spinoza will also sagen: Weil wir nur „Modifikationen“ (aufgehobene Momente) kennen, Substrate, die nur unter bestimmten Umständen da sind, so glauben wir fälschlicher Weise, dass auch der Kern alles Seienden nur unter bestimmten Umständen da sei d. i. einen „Anfang“ habe, einen Ursprung aus anderen. Eben diesen Anfang erklärt auch Parmenides beim in sich beruhenden Sein für unmöglich: „Was (sc. in sich beruhend) ist, ist nicht geworden, sonst wäre es ja nicht (sc. in sich beruhend)“.

Nichts anderes als die genannte Selbstverständlichkeit meint Julius Bahnsen: „In der Sphäre des spezifisch Metaphysischen hat die Frage nach dem Warum eigentlich aufgehört, vielleicht sogar keinen Sinn mehr, wo uns nur ein anderes Wort* fehlt, um die wesentliche Eigenschaft des ewigen Seins zu bezeichnen, vermöge welcher dieses so wenig den Gedanken an einen Anfang wie an ein Ende zulässt und alles Forschen nach seinem Ursprung in die Kreisbewegung herumschickt: es ist, weil es ist und weil es ist, ist es.“ (Bahnsen, Hauptwerk I. Band 2, Seite 40.) Das heisst: Bei absoluter Erkenntnis „jener wesentlichen Eigenschaft des ewigen Seins“ müssten wir es als selbstverständlich finden, dass es existiert; so wie wir es als selbstverständlich finden, dass die Gerade die kürzeste Verbindungslinie zwischen zwei Punkten ist. Sie ist gerade, weil sie die kürzeste zwischen zwei Punkten ist und sie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, weil sie gerade ist. Wer die Gerade kennt, findet das für selbstverständlich. Ebenso müsste nun nach Spinoza's System demjenigen, der die „Substanz“ (den Seinskern) absolut kennen würde, nur selbstverständlich sein, dass sie existiert. Ein solcher müsste lachen, wenn jemand ihr Dasein erst beweisen wollte.

Bemerkung. Der ontologische Beweis, als Beweis „aus blossen Begriffen“, ist (in T. I. § 14 Bemerkung) gebührend abgeführt worden.

Hier ist nur zu bemerken, was dort nicht ausgeführt

---

* Das „Wort“ aber fehlt uns nur sowie der Begriff dafür, weil uns die direkte Erkenntnis dessen, worauf er sich bezöge d. i. des Wesens des Seinskerns, fehlt.

werden konnte, dass nämlich Kant's sonst zutreffende Kritik ganz unnötiger Weise die Behauptung herangezogen hat, dass Dasein und Wesen (Existenz und Begriff) bei allen Realitäten trennbar seien, (das „Dasein zum Begriffe synthetisch hinzukomme"). Dies braucht aber hinsichtlich des Seinskerns, welcher nach dem ontologischen Beweis ein göttliches Wesen sein soll, nicht der Fall zu sein. Denn es ist der Unterschied des Seinskerns von allen übrigen Realitäten, die ihr Dasein entlehnen, dass er sein Dasein eben nicht entlehnt; dieses also höchstwahrscheinlich, weil es sein ureigener Besitz ist, zu seinem Wesen gehört, von diesem „nicht getrennt" werden kann. Hier hat nun auch Hegel's Kritik eingesetzt: „Es ist die Definition der endlichen Dinge, dass in ihnen Begriff und Sein verschieden, Begriff und Realität trennbar, sie damit vergänglich und sterblich sind; dahingegen die abstrakte Definition Gottes eben die ist, dass sein Begriff und Sein ungetrennt und untrennbar sind. Die wahrhafte Kritik der Kategorien und der Vernunft ist eben die, das Erkennen über diesen Unterschied aufzuklären und dasselbe abzuhalten, die Bestimmungen und Verhältnisse des Endlichen auf Gott anzuwenden." Unter „Gott" meint Hegel hier nichts anderes als den Seinskern, von dem wir bisher gar nichts wissen, als dass er absolut unabhängig ist und höchstwahrscheinlich bei absoluter Erkenntnis als selbstverständlich daseiend befunden würde.

§ 11.

Nun obliegt es uns, unwidersprechlich zu beweisen, dass der Seinskern eine im oben dargelegten Sinne an sich selbstverständliche Existenz führt.

Bei absoluter Erkenntnis müsste uns das Vorhandensein des Seinskerns allein schon aus dem völligen und unmittelbaren Gewahrwerden seiner Wesenheit einleuchten. Es müsste uns in solchem Falle selbstverständlich erscheinen, dass er existiert.

Denn angenommen, dies wäre nicht der Fall, so müsste, da der Seinskern selbst aus keinem anderen Wesen herstammt,

sein Vorhandensein absolut unerklärlich und unbegreiflich bleiben; da alsdann sein Dasein nirgendsher einzusehen wäre. Wir stünden also trotz absoluter Erkenntnis vor einem unauflöslichen Rätsel; vor einem Rätsel, das an sich, vermöge der Natur der Dinge selbst, die es betrifft (des Seinskerns), unauflöslich wäre.

Allein Rätsel gibt es nur infolge mangelhafter Erkenntnis, nimmermehr aber bei absolutem Gewahrwerden. — Es müsste uns also sein Dasein verständlich sein u. zw. da er von nichts anderem abhängt, aus seinem eigenen Wesen selbst.

Dagegen mache man nicht den Einwand, dass diese Regel nur vielleicht hinsichtlich unserer empirischen Erkenntnis Geltung habe; möglicherweise sei das eigentliche Wesen des Seinskerns ein an sich rätselhaftes, sein Vorhandensein ein auch vom absoluten Standpunkte aus unbegreifliches.

Denn da wäre vor allem zu bedenken: Alles uns direkt Bekannte, von dem wir auch begreifen, wieso es da ist, ist uns seinem Dasein nach aus einem andern begreiflich. (Z. B. in der Geometrie, wie in § 6 des näheren ausgeführt.) Das nun von diesem andern, das also das Dasein des ersteren verständlich macht, können wir das spezifische Moment seines Daseins nennen. Z. B. hat die Grösse der Winkelsumme in einem Dreiecke an dem bestimmten Zusammensein der drei Seiten das spezifische Moment ihres Daseins; der Schmerz hat es an dem essentiellen Zusammentreffen von Ich und Dingen an sich, wodurch er zustande kommt; (die Explosion an demjenigen, davon das äusserliche Zusammentreffen von Pulver und Feuer die Erscheinung, das Zeichen ist). — Dieses spezifische Moment des Daseins von etwas ist das, was bei absoluter Erkenntnis der Erklärungsgrund für sein Dasein sein müsste. (An sich ist das spezifische Moment des Daseins derjenige ideelle Teil von etwas realiter Vorhandenem, welcher ein reales Vorhandensein von etwas ausmacht, effektiv macht, zustande bringt. Vgl. § 12 Bemerkung.)

Der obige Einwand meint demnach, dass auch trotz absoluter Erkenntnis beim Seinskern kein spezifisches Moment

seines Daseins zu entdecken wäre; weder ausserhalb, da er von nichts anderem abhängt, noch auch innerhalb seiner.

Das hiesse aber: Wir würden bei absoluter Erkenntnis einsehen, dass weder etwas ausserhalb des Seinskerns, noch auch etwas innerhalb seines Wesens hinreicht, um sein Dasein effektiv zu machen, es sozusagen herzustellen, zu bewerkstelligen. Wir müssten bekennen: So weit wir zu urteilen imstande sind, reicht sein Wesen und überhaupt nichts in aller Welt zum faktischen Vorhandensein des Seinskerns hin; folglich kann der Seinskern, so weit wir zu urteilen imstande sind, überhaupt gar nicht existieren.

Nun ist aber einzusehen, dass diese Einschränkung: „so weit wir zu urteilen imstande sind" — gänzlich wegfallen müsste. Denn die absolute Erkenntnis ist das vollständige und getreue Gewahrwerden, alles dessen, was ist und zugeht, (enthält darum die Lösung aller Was- und Wieso-Fragen). Was bei absoluter und unmittelbarer Erkenntnis geurteilt wird, ist darum absolut richtig. Fänden wir demnach bei absoluter Erkenntnis des Seinskerns, dass er nicht dasein könne, so könnte er auch in Wirklichkeit nicht existieren — wenn es eben absolute Erkenntnis ist. Da er aber in Wirklichkeit dennoch existiert, so folgt daraus, dass die Voraussetzung, dass der Seinskern kein spezifisches Moment seines Daseins innerhalb seines Wesens habe, falsch ist. Es ist sonach unabweisbar, dass uns bei absoluter Erkenntnis sein Dasein aus seinem Wesen (resp. einem spezifischen Momente desselben) einleuchten, völlig begreiflich sein müsste.

Anmerkung. Diesen eben dargetanen Sachverhalt können wir durch folgende Reflexion einigermassen plausibler machen.

Was wir an einer empirischen Realität als Dasein und Wesen (Substrat) unterscheiden, kann in gewissem Sinne als ideell geschieden angesehen werden; insofern das Dasein einer unselbständigen Realität ausserhalb ihrer bewerkstelligt wird. (Z. B. der Schmerz im Ich.) Oder wie wir uns oben ausdrückten: Das spezifische Moment ihres Daseins liegt ausserhalb ihrer. Wir können daher symbolisch sagen:

Dem, was wir an einer empirischen Realität als Dasein und Wesen unterscheiden, entspricht im Ansich eine (essentielle) Beziehung zwischen verschiedenen Realitäten, die gleichwohl nur ideell geschieden sind (z. B. entspricht dem Dasein des Schmerzes eine essentielle Beziehung zwischen Ich und Dingen an sich). Hätten wir nun absolute Erkenntnis des Seinskerns, so müssten wir etwas finden, das dem entspricht, was wir bei empirischen Substraten eben die „Beziehung zwischen verschiedenen Realitäten" genannt haben; das wir symbolisch auch weiter „Beziehung" nennen können, welche Beziehung jedoch nicht zwischen verschiedenen Wesen, sondern innerhalb eines und desselben Wesens statthätte. Zur Verdeutlichung könnten wir sie (weiter symbolisch) als Ur-Beziehung zwischen verschiedenen spezifischen Momenten des Seinskerns bezeichnen. Und das bei absoluter Erkenntnis stattfindende Gewahrwerden dieser Urbeziehung müsste die Auflösung des Rätsels sein, weshalb der Seinskern existiert; wobei diese Urbeziehung in Wahrheit nur ein spezifisches Moment in seinem Wesen wäre, wonach beim Seinskern Dasein und Wesen unzertrennlich, ja vielleicht sogar nicht einmal unterscheidbar sein würden.

Es ist ja auch bei empirischen Realitäten die Unterscheidung von Sein und Wesen nur eine Abstraktion. (Dasein bedeutet Auffindbarkeit, Wesen die Eigenart und den Inhalt eines Auffindbaren.) Sie ist aber nur gerechtfertigt, insofern das Wesen, die Realität selbst ausserhalb ihrer bewerkstelligt wird. Dieses Bewerkstelligtwerden ist eben das Dasein der empirischen Realität selbst und weil es ausserhalb ihrer liegt, sozusagen von ihr trennbar. — Beim Seinskern aber muss Bewerkstelligtwerden (Dasein) und Wesen untrennbar, ja vielleicht sogar nicht einmal ideell unterscheidbar sein — weshalb mit absolutem Gewahrwerden seines Wesens zugleich sein Bewerkstelligtwerden (resp. was dem entspräche) erfasst und begriffen würde. Mit der Erkenntnis seines Wesens würde demnach sein Dasein als selbstevident einleuchten.

§ 12.

Gegen die eben gezogenen Konsequenzen könnte vielleicht noch ein letzter verzweifelter Einwand gemacht werden: Vielleicht braucht aber beim Seinskern, um sein Dasein zu bewerkstelligen, überhaupt nichts hinzureichen; das sei möglicherweise nur bei den empirischen Realitäten erforderlich. Dann würden wir uns eben bei absoluter Erkenntnis mit der Zufälligkeit seiner Existenz (seiner Nichterklärlichkeit) zufrieden geben, ja sie vollkommen erklärlich finden. —

Da ist aber sogleich einzusehen: Solches „Erklärlichfinden", solche Einsicht müsste uns offenbar irgendwoher

zuteil werden und zwar nur aus dem Seinskern selbst, der allein von der Art wäre, dass er absolut zufällig, grundlos (ohne spezifisches Moment seines Daseins) sollte existieren können.

Demnach müsste aus dem Wesen des Seinskerns resp. aus einer nur ihm zukommenden spezifischen Qualität einzusehen sein, wieso er ebensogut da sein wie nicht da sein kann; wieso er kein spezifisches Moment seines Daseins zu haben braucht.

Damit aber wäre notwendig vorausgesetzt, dass diese spezifische Qualität schon existiert, ehe es dem Zufall überlassen ist, dass vermöge ihrer das Ganze (der Seinskern) existiert oder nicht. Denn wenn diese spezifische Qualität nicht schon da wäre, sozusagen der Aktionsfähigkeit des absoluten Zufalles nicht schon zugrunde läge, so könnte aus dieser Qualität, weil sie nicht existierte, kein Daseinsursprung erklärlich (als möglich erkennbar) sein. Nie und nimmer könnte eingesehen werden, wie ein Wesen, das (noch) nicht ist, vermöge einer Qualität, die es folglich (noch) gar nicht hat, die Fähigkeit habe, sich nach Belieben ins Sein zu schwingen, das Nichts gleichsam zu überwinden.

Etwas, das noch gar nicht ist, ein pures Nichts, kann keine wie immer geartete Fähigkeit oder Qualität haben. Folglich ist auch bei absoluter Erkenntnis unmöglich, dass ein Nichts als mit einer Fähigkeit begabt gefunden würde. Ebensowenig könnte daher bei absoluter Erkenntnis eine Qualität, die gar nicht ist, als wirksam, als tätig (sich und anderem ein Dasein gebend, ermöglichend) erkannt werden. Obiger Einwand ist demnach ganz unsinnig, absolut unhaltbar.

Sollte demnach die Annahme absoluten Zufalles überhaupt nur einen Sinn haben, so müsste sie dahin gefasst werden: Ein Etwas existiert mit daseinsverleihender Kraft und zwar von solcher Art, dass es seinem Belieben vollständig anheimgestellt ist, einer Realität Dasein zu verleihen oder nicht zu verleihen, d. i. sie zu setzen oder nicht zu setzen. Soll also schon der absolute Zufall das Szepter irgendwo führen können, so muss auf jeden Fall bereits ein Substrat zugrunde liegen, das der Aktionssphäre des Zufalls vorhergeht, ihr also nicht mit unterworfen ist.

Das aber wäre nicht mehr absoluter Zufall, sondern absolute Freiheit zu nennen (vgl. den folgenden II. Abschnitt), indem bei absoluter Erkenntnis aus dem betreffenden Wesen die gesetzten Realitäten, wenn auch nicht vorausberechnet werden könnten, so doch ihr Auftreten selbst als begründet, weil als möglich eingesehen werden müsste.

Jenes Substrat, das solchermassen der Sphäre absoluten Beliebens zugrunde läge, wäre vielleicht nur die Idee des Seinskerns, die die Fähigkeit hätte, sich nach absolutem Belieben (stärker) zu realisieren oder in ihrem ursprünglichen Grade von Substanzialität zu verharren. Keineswegs aber wäre sie ein Nichts. (Was nicht ist, hat auch keine Fähigkeit.)

Solche „Idee“ des Seinskerns aber wäre eben nur das selbst, was wir „Seinskern“ nennen. Denn alles von der Idee Realisierte hätte eine (von ihr) geliehene Existenz, gehörte also nicht mehr zum Seinskern selbst. Solche Idee* wäre aber so wenig ein Nichts, dass vielmehr in ihrem weltenschwangeren Schosse der Keim aller uns bekannten Realitäten gelegen wäre und von ihrer Macht (in Freiheit) faktisch entfaltet würde. Derartige Selbstrealisation der Idee wäre bloss ein sich zu gediegenerer Substanzialität Erheben. Dieses müsste als durch absolute Freiheit erfolgend angesehen werden, weil solcher Prozess bei absoluter Erkenntnis aus einer Fähigkeit der Idee (des Seinskerns) müsste begriffen werden können.

Obiger Einwand ist somit vollständig widerlegt; er behauptet eigentlich, dass beim Seinskern möglicherweise das Nichts das spezifische Moment seines Daseins sein könne. Oder was dasselbe ist: dass bei absoluter Erkenntnis die Frage nach dem spezifischen Momente seines Daseins beseitigt sein könne und behauptet zugleich, dass sie durch

---

* „Der Hegel'sche Begriff selbst“ wäre „das Letzte, an dem alles hängt.“ Vgl. § 8 Anmerkung.

nichts beseitigt sein könne; dass dieses Beseitigtsein vielleicht durch nichts erfolge.

Mit diesem Einwande, der den absoluten Zufall als möglich hinzustellen versucht, ist die Möglichkeit des absoluten Zufalles selbst widerlegt. Die Widerlegung dieses Einwandes ist damit zugleich die unbezweifelbare Widerlegung des absoluten Zufalles — eine Beweisführung, welche wir im I. Teil (§ 37 Punkt 1) in Aussicht gestellt.

Es ist nämlich nicht nur die absolute Zufälligkeit eines Seinskerns unmöglich, sondern alles Seins, auch des haltlosesten und flüchtigsten. Denn es ist unmöglich, dass uns bei absoluter Erkenntnis irgend etwas überhaupt unbegreiflich wäre oder, dass die Frage nach dem spezifischen Momente seines Daseins beseitigt und doch durch nichts (durch die Erkenntnis keines Inhaltes) beseitigt wäre.

Strengste Diskussion obigen Nachweises. Der Unsinn, welcher in der Annahme eines absoluten Zufalles gelegen wäre, gegen den sich daher jedes Menschenbewusstsein auflehnt und ihn *a priori* mit aller Entschiedenheit zurückweist, besteht demnach in folgendem.

Erstens. Entweder wird dabei stillschweigend (*implicite*) angenommen, dass wir auch bei schlechthin vollkommenster absoluter Erkenntnis vor einem Rätsel stünden. D. h. dass wir finden würden, dass zum Bewerkstelligtwerden einer Realität etwas hierzu Notwendiges fehlt, woraus folgt, dass dieselbe überhaupt nicht da sein könnte * und dennoch da wäre — ein Unmögliches.

Zweitens. Oder es wird stillschweigend angenommen, dass zum Bewerkstelligtwerden nichts fehlt, dass solches Bewerkstelligtwerden aber auch gar nicht nötig ist. Nun müsste aber bei absoluter Erkenntnis dieses Nichtnötigsein irgendwoher eingesehen werden. Würde es nun aus der betreffenden Realität eingesehen werden, so hiesse das,

* Denn absolute Erkenntnis ist das **absolut richtige** Gewahrwerden alles dessen was ist. Wird also dabei etwas als fehlend gefunden, so ist es auch nicht.

dass ihr Wesen das Bewerkstelligtwerden * einschliesst. (Man beachte genau die Note unter dem Text.) Dann wäre eben diese Realität nicht zufällig. Würde es aber aus einer andern Realität eingesehen werden, so wäre sie wieder durch diese bedingt, also auch nicht absolut zufällig. Soll sie absolut zufällig sein, so müsste es demnach nirgendwoher eingesehen werden, womit aber gesagt wäre, dass es **überhaupt nicht** da sein könnte. Denn nirgendwoher Einsehen heisst bei vollkommen absoluter Erkenntnis: Einsehen, dass es nicht da sein kann, woraus folgt, dass es auch nicht da sein könnte, weil das bei absoluter Erkenntnis Eingesehene absolut richtig ist.

Es ist somit unbezweifelbar gewiss, dass das Dasein des Seinskerns, da er von nichts anderem abhängt, bei absoluter Erkenntnis als vermöge seines eigenen Wesens selbstverständlich existierend befunden werden müsste. Mit anderen Worten: Der Seinskern ist eine an sich selbstverständliche Realität, zu deren Wesen die Existenz gehört, deren Nichtexistenz also nicht möglich ist. —

Bemerkung. Jene *per impossibile* gemachte **Annahme** absoluter Erkenntnis, die uns zur sicheren Gewinnung dieser Wahrheit geführt, kann nun hier, wie eine zum Schlusse eines geometrischen Beweises unnötig gewordene Hilfslinie, wie ein bei Vollendung eines Baues überflüssiges, entbehrliches Gerüste einfach **weggelassen** werden. Wir können direkt sagen: Der Seinskern muss eine solche Wesenheit sein, dem die Existenz von Natur aus selbstverständlich zukommt. Beweis: Widrigenfalls müsste *implicite* behauptet werden, dass das Wesen des Seinskerns zum Dasein zureicht, da er

* Sagte man, es schliesse vielleicht nur die **Möglichkeit** des Bewerkstelligtwerdens ein, so müsste das Nichts das Bewerkstelligende sein, da sonst das jeweilige faktische Bewerkstelligtwerden aus nichts eingesehen werden müsste. (Da das Wesen alsdann nicht immer da ist oder doch nicht immer da sein müsste, zuweilen aus nichts würde oder doch aus nichts werden könnte.) Es müsste aus nichts, also **nirgendwoher** eingesehen werden.

nichts beseitigt sein könne; dass dieses Beseitigtsein vielleicht durch nichts erfolge.

Mit diesem Einwande, der den absoluten Zufall als möglich hinzustellen versucht, ist die Möglichkeit des absoluten Zufalles selbst widerlegt. Die Widerlegung dieses Einwandes ist damit zugleich die unbezweifelbare Widerlegung des absoluten Zufalles — eine Beweisführung, welche wir im I. Teil (§ 37 Punkt 1) in Aussicht gestellt.

Es ist nämlich nicht nur die absolute Zufälligkeit eines Seinskerns unmöglich, sondern alles Seins, auch des haltlosesten und flüchtigsten. Denn es ist unmöglich, dass uns bei absoluter Erkenntnis irgend etwas überhaupt unbegreiflich wäre oder, dass die Frage nach dem spezifischen Momente seines Daseins beseitigt und doch durch nichts (durch die Erkenntnis keines Inhaltes) beseitigt wäre.

Strengste Diskussion obigen Nachweises. Der Unsinn, welcher in der Annahme eines absoluten Zufalles gelegen wäre, gegen den sich daher jedes Menschenbewusstsein auflehnt und ihn *a priori* mit aller Entschiedenheit zurückweist, besteht demnach in folgendem.

Erstens. Entweder wird dabei stillschweigend (*implicite*) angenommen, dass wir auch bei schlechthin vollkommenster absoluter Erkenntnis vor einem Rätsel stünden. D. h. dass wir finden würden, dass zum Bewerkstelligtwerden einer Realität etwas hierzu Notwendiges fehlt, woraus folgt, dass dieselbe überhaupt nicht da sein könnte * und dennoch da wäre — ein Unmögliches.

Zweitens. Oder es wird stillschweigend angenommen, dass zum Bewerkstelligtwerden nichts fehlt, dass solches Bewerkstelligtwerden aber auch gar nicht nötig ist. Nun müsste aber bei absoluter Erkenntnis dieses Nichtnötigsein irgendwoher eingesehen werden. Würde es nun aus der betreffenden Realität eingesehen werden, so hiesse das,

* Denn absolute Erkenntnis ist das **absolut richtige** Gewahrwerden alles dessen was ist. Wird also dabei etwas als fehlend gefunden, so ist es auch nicht.

dass ihr Wesen das Bewerkstelligtwerden * einschliesst. (Man beachte genau die Note unter dem Text.) Dann wäre eben diese Realität nicht zufällig. Würde es aber aus einer andern Realität eingesehen werden, so wäre sie wieder durch diese bedingt, also auch nicht absolut zufällig. Soll sie absolut zufällig sein, so müsste es demnach nirgendwoher eingesehen werden, womit aber gesagt wäre, dass es **überhaupt nicht** da sein könnte. Denn nirgendwoher Einsehen heisst bei vollkommen absoluter Erkenntnis: Einsehen, dass es nicht da sein kann, woraus folgt, dass es auch nicht da sein könnte, weil das bei absoluter Erkenntnis Eingesehene absolut richtig ist.

Es ist somit unbezweifelbar gewiss, dass das Dasein des Seinskerns, da er von nichts anderem abhängt, bei absoluter Erkenntnis als vermöge seines eigenen Wesens selbstverständlich existierend befunden werden müsste. Mit anderen Worten: Der Seinskern ist eine an sich selbstverständliche Realität, zu deren Wesen die Existenz gehört, deren Nichtexistenz also nicht möglich ist. —

Bemerkung. Jene *per impossibile* gemachte **Annahme** absoluter Erkenntnis, die uns zur sicheren Gewinnung dieser Wahrheit geführt, kann nun hier, wie eine zum Schlusse eines geometrischen Beweises unnötig gewordene Hilfslinie, wie ein bei Vollendung eines Baues überflüssiges, entbehrliches Gerüste einfach **weggelassen** werden. Wir können direkt sagen: Der Seinskern muss eine solche Wesenheit sein, dem die Existenz von Natur aus selbstverständlich zukommt. Beweis: Widrigenfalls müsste *implicite* behauptet werden, dass das Wesen des Seinskerns zum Dasein zureicht, da er

* Sagte man, es schliesse vielleicht nur die **Möglichkeit** des Bewerkstelligtwerdens ein, so müsste das Nichts das Bewerkstelligende sein, da sonst das jeweilige faktische Bewerkstelligtwerden aus nichts eingesehen werden müsste. (Da das Wesen alsdann nicht immer da ist oder doch nicht immer da sein müsste, zuweilen aus nichts würde oder doch aus nichts werden könnte.) Es müsste aus nichts, also **nirgendwoher** eingesehen werden.

wirklich vorhanden ist und ebensosehr nicht zureicht (da ihm die Existenz nicht von Natur aus zukommen soll, aber auch von nichts anderem her zufliessen kann.) — Sagte man, um diesem Widerspruche zu entgehen, es brauche nicht zuzureichen, so hiesse das: Er hat ein Dasein ohne spezifisches Moment seines Daseins, was unmöglich ist. Denn das spezifische Moment des Daseins einer Realität ist nichts anderes als jener ideelle Teil von etwas realiter Vorhandenem, der das reale Vorhandensein der betreffenden Realität ausmacht und wenn schon nicht hervorruft, so doch bildet. (Vgl. § 11.) Es muss aber solches Reale, das das Dasein ausmacht, bildet, oder doch mit ihm zusammenfällt, existieren, da das Dasein allein eine Abstraktion* ist. Dieses Reale aber ist das Wesen des Seinskerns selbst (da er von nichts anderem abhängt) oder ein ideeller Teil dieses Wesens d. h. das spezifische Moment des Daseins liegt im Wesen des Seinskerns. Anders ausgedrückt: Es muss also beim Seinskern das Wesen desselben zum Dasein zureichen oder es muss wenigstens ein dem, was wir bei bewirkten Realitäten „Zureichen" nennen, Entsprechendes im Wesen des Seinskerns korrespondieren u. zw. muss dieses dem Zureichen Entsprechende aus seinem Wesen selbst kommen. Das heisst: Im Wesen des Seinskerns selbst muss es begründet liegen, dass er existiert. — Nun kann man aber nicht sagen, dass im Wesen desselben vielleicht nur die Möglichkeit seiner Existenz begründet sein müsse. Denn alsdann müsste das Wesen, bevor es noch existiert, mit einer Möglichkeit d. h. Fähigkeit (nach Belieben, grundlos ins Sein zu treten) begabt angenommen werden. Aber etwas, das nicht existiert, ein Nichts, kann nicht mit einer Fähigkeit, Qualität ausgestattet sein. Eine Qualität, die nicht ist, kann auch zu nichts behilflich und wirksam sein. — Im Wesen des Seinskerns muss also nicht eine blosse Möglichkeit seiner Existenz (wonach die Nichtexistenz ebenfalls

* Dasein ohne Wesen allein ist unmöglich. — Ausdrücke wie: Dasein und Wesen sind „trennbar", haben daher nur symbolische Bedeutung. Es heisst: Das zum Dasein eines Wesens notwendige spezifische Moment „kann fehlen".

möglich wäre) begründet sein; sondern seine Existenz muss so begründet sein, dass sie die Möglichkeit der Nichtexistenz ausschliesst.

Dieser Beweisgang genügt hier vollkommen zur Einsicht in die Sicherheit unseres Resultates. Es ist genau **derselbe** wie der oben mittelst jener Hilfshypothese durchgeführte. Folglich wäre auch für den Fall, dass wir die Berechtigung jener *per impossibile* angenommenen Hilfshypothese nicht schon früher aufgezeigt hätten, hiermit der Beweis für ihre Berechtigung erbracht. Es ist uns also hier die unwiderlegliche doppelte Bestätigung für die Richtigkeit unseres Resultates zuteil geworden.

Zum vollen Verständnisse dieses Beweisganges sowie zur grösstmöglichsten Prägnanz und Evidenz war der obige mit jener Hilfshypothese geführte erforderlich. Denn um über etwas zu urteilen, ja um sich überhaupt nur mit etwas zu beschäftigen, muss es der menschliche Geist fassen, anfassen (auffassen), desselben habhaft d. i. gewahr werden. Wo er dies jedoch nicht kann, muss er daher wenigstens (*implicite*) voraussetzen, dass er es fasse oder doch fassen könne. Und selbst wo das Fassen-können nicht möglich ist, muss er es eben *per impossibile* voraussetzen, dass es möglich sei. Ohne solch stillschweigende Voraussetzung müsste das zu Beurteilende gleichsam seinen Händen entgleiten. Darum muss auch, soll ein Nachweis über solches mit absoluter Evidenz erbracht werden, diese Voraussetzung offen und ausdrücklich gemacht werden. Daher liess sich erst vermittelst obiger Hilfshypothese das Bindende des Beweises in voller Reinheit herauskristallisieren.

§ 13.

Die Bürgschaft für die Richtigkeit unseres Resultates aber ist gelegen in der Wahrheit, dass wir selbst teilweise absolute Erkenntnis besitzen, also vollinhaltlich wissen, was diese ist, ferner in der Tatsache, dass der Seinskern absolut unabhängig ist. (Vgl. § 3.)

Auf der völligen Gewissheit folgender zwei Sätze basiert die Kraft unseres Nachweises:

1. Bei absoluter Erkenntnis muss das, was das Erkennen als daseiend fordert, auch faktisch verwirklicht sein.

2. Bei absoluter Erkenntnis müsste das Erkennen das Dasein des Seinskerns als aus dem Wesen des Seinskerns sich ergebend fordern.

Was den ersteren Punkt betrifft, so bietet uns wieder die Geometrie hierfür das beste Beispiel. Wir fordern d. h. behaupten da, dass ein bestimmtes Verhältnis bei Vorhandensein bestimmter anderer statthaben müsse, weil diese die spezifischen Momente des Daseins von jenen sind.

Nun weiss das Denken, dass es bei absoluter Erkenntnis jeden Vorgang, in den nicht etwa ein unvermuteter absoluter Freiheitsakt plötzlich hineinspielte, zugleich als daseiend fordern müsste.

Auf diesem intuitiven Wissen beruht in letzter Linie unser ganzes Bewusstsein vom Kausalgesetze.

Zunächst lässt es sich unter diesem Gesichtspunkte völlig erschöpfend erklären.

Wir setzen beim Kausalurteile voraus, dass ein Effekt in der Natur, den wir „Wirkung“ nennen, unter gewissen Umständen, die wir als „Ursache“ bezeichnen, gerade so wie er erfolgte, erfolgen musste, d. h. dass er nur so und nicht anders erfolgen konnte. Wir sagen, er war notwendig. Das bedeutet aber im Grunde: Wir hätten ihn bei absoluter Erkenntnis aller hierbei mitbeteiligten Realitäten der Gesamtwirklichkeit als vorhanden gefordert. Denn Notwendigsein heisst, etwas bei absoluter Erkenntnis als selbstverständlich finden (vgl. § 10), nicht bloss sein Dasein als möglich begreifen (was eben der absoluten Freiheit noch einigen Raum lassen würde), also sein Nichtsein als unmöglich hinstellen.

Wenn wir absolute Freiheit von vornherein ablehnen, als nichtstatthabend voraussetzen,* so findet beim kausalen Denken

* Vgl. die „Voraussetzung“ in Mill's klassischer Definition des Kausalgesetzes (zitiert in I. Teil § 39).

folgendes statt: Wir wissen bei jedem Effekt in den Naturvorgängen, was wir bei absoluter Erkenntnis aller hierbei mitbeteiligten Realitäten als daseiend fordern würden — nämlich eben den bestimmten Effekt, den wir gerade wahrnehmen!

Daher wissen wir auch: In einem gleichen Falle, d. h. bei gleicher Kollokation gleicher hierbei mitbeteiligter Realitäten würden wir bei absoluter Erkenntnis den gleichen Effekt als daseiend fordern. Da nun aber das bei absoluter Erkenntnis Geforderte auch faktisch verwirklicht sein muss, so fordern wir in einem gleichen Falle den gleichen Effekt. D. h. wir erwarten mit Notwendigkeit, „dass wenn gleiche Umstände wiederkehren, auch die gleichen Erfolge wiederkehren.“ (Fechner.) Dieses Erwarten ist aber eben das kausale Bewusstsein. Denn erst aus den gleichen Effekten (Erfolgen) schliessen wir auf eine stattgehabte Gleichheit der Umstände d. h. aller hierbei mitbeteiligt gewesenen Realitäten und ihrer Beziehungen. (Vgl. I. § 39.)

Wenn wir z. B. eine Naturerscheinung, ein physikalisches Experiment beobachten, so sehen wir freilich nicht ein, wieso es geschieht. (Wieso z. B. ein Körper bei bestimmter Temperatur schmilzt.) Aber wir wissen: Bei absoluter Erkenntnis müssten wir es begreifen, ja sogar sein Eintreten fordern (vorausgesetzt, dass kein absolut neuer Freiheitsakt dabei im Spiele war). Wir wissen, dass eben diese Naturerscheinung bei absoluter Erkenntnis zugleich das Resultat unseres Forderns wäre. Wir haben also in jeder Naturerscheinung das Resultat unseres bei absoluter Erkenntnis sich geltendmachenden Forderns vor uns liegend. (So wie wir bei einer Mondesfinsternis wissen, dass wir mit ihrem faktischen Eintreffen zugleich das Resultat vor uns haben, das sich uns bei richtiger **Vorausberechnung** hätte ergeben müssen.) Und dieses Bewusstsein, dass wir dieses Resultat vor uns haben, ist das Fundament alles kausalen Schliessens.

Denn infolge dieses Bewusstseins wissen wir auch: In einem zweiten Falle, der diesem gleich ist, müssten wir

auch bei absoluter Erkenntnis das Eintreten der gleichen Naturerscheinung fordern, weil es sich dann genau so als Resultat unseres Forderns einstellen müsste. Da nun aber das bei absoluter Erkenntnis Geforderte auch richtig sein, wirklich vorhanden sein muss, so wissen wir also: Wenn die gleichen Umstände wiederkehren, kehren auch die gleichen Erfolge wieder. Bei gleichen Ursachen gleiche Wirkungen.

Hier haben wir demnach die volle Auflösung der alten Frage: Wie komme ich überhaupt dazu, bei einer bestimmten Ursache das Eintreffen einer bestimmten Wirkung zu fordern d. h. mit Sicherheit zu erwarten? Oder allgemein ausgedrückt: Wodurch bin ich befugt, ein auf ein vorhergehendes A folgendes B mit Sicherheit anzunehmen? Antwort: Weil ich weiss, dass ich es bei absoluter Erkenntnis als nachfolgend fordern würde. Und woher weiss ich, dass ich gerade dieses B als nachfolgend fordern würde? Antwort: Aus einer früheren Erfahrung, wo B faktisch nachfolgte. **Durch sie** weiss ich also, **was für einen Erfolg** ich bei absoluter Erkenntnis damals wie jetzt fordern müsste.

Ganz kurz: Bei einer Wiederkehr der gleichen Umstände (Ursachen) müssten sich bei absoluter Erkenntnis die gleichen zu fordernden Resultate ergeben, in Wirklichkeit also die gleichen Effekte (Wirkungen) einstellen.

Das intuitive Wissen hiervon ist es, welches unserem Denken nach dem Kausalgesetze jene gewaltige Zuversicht verleiht, die aller sophistischen und skeptischen Einwürfe spottet.

Dazu kommt noch, dass je weiter unser Naturerkennen fortschreitet, wir die Erfahrung machen, dass uns das an den Naturdingen Wahrgenommene mit ziemlicher Sicherheit auf die spezifische Qualität der jeweiligen Umstände schliessen lässt, indem bei zumeist gleichen äusseren Erscheinungen der Dinge die gleichen Erfolge wiederkehren: woraus wir schliessen, dass die gleichen Umstände vorhanden waren, dass folglich die gleichen Umstände zumeist gleiche äussere Erscheinungen haben. (Oder wie wir uns in I. § 39 ausdrückten: Wir erfahren, dass bei gleichen

Berührungssphären zumeist die gleichen Balancedaten vorhanden sind. Vgl. ebenda.) Die weitere Folge davon ist, dass die intuitiv gemachte Voraussetzung, dass in die Naturvorgänge kein Freiheitsakt hineinspiele, immer weniger für nötig erachtet wird. Der Gedanke an die Möglichkeit solches Hineinspielens verblasst sehr stark, es schwinden für uns, wie Th. Reid sagt, Leben und Beseeltheit immer mehr aus der (unorganischen) Natur. Die Annahme der Unbelebtheit, völligen Unfreiheit, strengsten Determiniertheit, ist darum ein auf induktiver Basis erwachsender Denkakt, während der eigentliche Kausalgedanke der Hauptsache nach auf intuitiven Schlüssen beruht und darum auch ein Einblick in seine Genesis nur auf deduktivem Wege erreichbar ist.

Was nun die organischen Vorgänge betrifft, so werden dieselben, weil auch bei ihnen zumeist mit gleichen äusseren Erscheinungen die gleichen Erfolge wiederkehren, weil sie ferner mit den organischen das meiste gemeinsam haben, als blosse Spezialfälle derselben angesehen. Diese Ansicht ist jedoch nicht richtig. Vgl. I. § 33. Wir dürfen nur behaupten, dass sie ebenfalls Produkte von der Hauptsache nach konstanten Faktoren sind. (Auch das ständige Eingreifen vonseiten des Ichs, das sich als kleine „Aberration“ von den Geschehnissen in der organischen Natur darstellen müsste, ist ein konstanter Mit-Faktor des Lebensprozesses. Vgl. ebenda. Aber dieser Mit-Faktor wird sich uns im flgd. II. Abschnitte als ein ebenfalls nur in der Hauptsache, im ganzen und grossen konstanter enthüllen, weil er selbst nur Ausfluss eines Freiheitsaktes ist; allerdings eines während des ganzen Lebens anhaltenden, wenn auch nicht völlig sich gleichbleibenden Freiheitsaktes.)

Nun käme zu der völlig erschöpfenden Erklärung des kausalen Bewusstseins noch der Beweis, dass es wirklich auf diese Weise entsteht. Dieser aber kann erbracht werden, wenn man zeigt, dass unser Denken bei allem, worüber es reflektiert, die stillschweigende Voraussetzung macht: Gesetzt, ich hätte absolute Erkenntnis desselben, ich könnte mit direktem Gewahrwerden an die betreffende Realität, um die es sich handelt, heranreichen.

Zunächst ist festzuhalten: Dasein bedeutet ursprünglich nichts anderes als Wahrnehmbarsein empirischer Realitäten. Nach den Ergebnissen des I. Teiles ist für das intuitive Denken Dasein gleichbedeutend mit „unter gewissen Um-

ständen wahrnehmbarer Inhalt sein". (Vgl. besonders I. § 23, wo wir betonten, dass das Wort Existieren die Tatsache bezeichnet, wonach ein bestimmter Empfindungskomplex unter gewissen Umständen in uns auftritt. Die angeführten Beispiele hierfür: Ein Gemälde ist hell, dort und dort ist ein Haus.) Unser ganzer Seinsbegriff ist demnach auf dieser Basis aufgebaut. Darum ist es auch, wie Berkeley mit Recht betonte, für uns unmöglich, ein Seiendes vorzustellen, bei dem wir uns nicht mit unserem Gewahrwerden seiner hinzudächten. (Woraus allerdings nicht gefolgert werden darf, dass kein an sich existierendes Wesen ohne Gewahrwerden möglich sei. Vgl. § 7 Anm.) Ebenso sagt Fichte (in der Rezension des Aenesidemus): „Den Gedanken von einem Ding, das von aller Intelligenz unabhängig, Realität und Eigenschaften haben soll, hat noch nie ein Mensch gedacht und es kann ihn keiner denken; man denkt allemal sich selbst als Intelligenz, die das Ding zu erkennen strebt, mit hinzu."

Es ist sonach unabweisbar feststehend, dass unser Denken bei allen Realitäten, über die es urteilt (also auch beim Seinskern) in dem Urteile „es ist so" stillschweigend mitdenken muss: so müsste ich dieser Realitäten gewahr werden, wenn mir eine absolute Erkenntnis derselben verstattet wäre. Alles Existieren, von dem wir sprechen, ist somit *implicite* mit der Vorstellung verknüpft, dass wir mit absolutem Gewahrwerden an dasselbe heranreichen — mag diese Vorstellung auch nur als Hilfsvorstellung *per impossibile* auftreten. Daraus folgt aber, dass wir tatsächlich diese Hilfsvorstellung bei allem, was unserer Erkenntnis nicht völlig direkt zugänglich ist, intuitiv mitdenken; ferner, dass wir, wenn wir ein solches als notwendig denken, die Vorstellung, dass wir es bei absoluter Erkenntnis fordern würden, *implicite* mithaben. Damit aber ist erwiesen, dass obige das Kausalbewusstsein verständlich machenden Schlüsse intuitiv bei all unserem kausalen Denken wirklich vollzogen werden; dass diese Schlüsse nur die *in abstracto* dargelegte Präzisierung der kausalen Intuition selbst sind.

Hier sehen wir überdies, wie wir jene Hilfshypothese hinsichtlich aller für uns nicht direkt erkennbaren Wesen auch *in abstracto* machen müssen, wenn wir mit voller Klarheit und Evidenz, Einsichten über jene Wesen erlangen wollen. Denn alle solche Einsichten sind uns grösstenteils nur durch deutliches Erfassen *in abstracto* des uns intuitiv Bewussten möglich. Im intuitiven Wissen aber kommt, wie eben gezeigt, diese Hilfshypothese *per impossibile* tatsächlich vor. — Wie sehr diese aber im intuitiven Denken berechtigt ist, dessen ist das kausale Denken, das auf ihr beruht, ein wahrhaft gewichtiger Zeuge. Denn ohne Kausalbewusstsein gäbe es nicht einmal einen Anfang zu einer Orientierung in der Aussenwelt, welche auf den Namen Wissen und Wissenschaftlichkeit Anspruch erheben könnte.

Aus derselben Gewissheit, der die Intuition der Kausalität entstammt, erwächst auch unser allgemein menschliches Bewusstsein der Unmöglichkeit eines absoluten Zufalles. Denn nach dem eben Dargelegten denkt der menschliche Geist bei der Vorstellung „absolut zufälliges Sein" notwendig mit: Ein Sein, das auch bei völlig absoluter Erkenntnis nicht einmal der Möglichkeit nach erklärlich wäre, von dem man daher sagen müsste, dass es gar nicht existieren könne — was (da dieses Urteil offenbar bei einem vorhandenen Sein falsch wäre) unmöglich ist, da das bei völlig absoluter Erkenntnis Eingesehene richtig sein muss.

Eben dieser intuitive Schluss bildet oben *in abstracto* in voller Schärfe präzisiert unseren Beweis von der Unmöglichkeit eines absoluten Zufalles und damit auch den Nachweis, dass der Seinskern eine an sich selbstverständliche, das Nichtseinkönnen ausschliessende Wesenheit ist; oder was dasselbe ist, dass wir sein Dasein bei absoluter Erkenntnis aus der Erkenntnis seines Wesens als selbstverständlich fordern würden. (Obiger 2ter Satz.)

§ 14.

Es erübrigt nun noch darzulegen, dass von dem, was wir Seinskern nennen, falls es überhaupt in Mehrzahl vorkommen sollte, nur gleichartige Exemplare möglich wären.

Die Gründe, die zu dieser Annahme drängen, wurden schon in § 9 angedeutet.

Gäbe es verschiedenartige Seinskerne, so wären verschiedenartige Wesen als vermöge ihrer Wesenheit selbstverständlich daseiend — was unmöglich ist. Denn wenn eine Realität eben gerade vermöge ihrer Wesenheit existiert (wie wir dies beim Seinskern nachwiesen), so könnte sie nicht ebensogut, wenn sie eine andere Wesenheit hätte, selbstverständlich existieren. Sonst wäre es doch rein zufällig, dass sie vermöge der Wesenheit, die sie gerade hat und nicht vermöge jener anderen (die sie alsdann ebensogut müsste haben können) vorhanden wäre. Es wäre also nicht selbstverständlich, dass sie existierte, wenn die andere ebensogut existieren könnte. Demnach kann es nur möglich sein, dass ein Wesen von ganz bestimmter Eigenart selbstverständlich existiert und zwar nur vermöge dieser ganz bestimmten Eigenart seines Wesens. Und darum könnte es, falls mehrere Seinskerne vorhanden wären, nur solche Seinskerne geben, die alle die gleiche ganz bestimmte, spezifisch eigenartige Wesenheit hätten.

Eine faktische Ungleichheit mehrerer Seinskerne könnte folglich nur sekundärer Natur sein. Sie wäre, da wir den absoluten Zufall widerlegt, nur durch die Fähigkeit verschiedener Freiheitsakte der überall gleichen Grundwesenheit der Seinskerne möglich. Was aber durch Freiheit da ist, gehört nicht mit zum Seinskern. —

Nach allem bisherigen dürfte kaum noch der Einwand gemacht werden, dass eine Verschiedenheit der Seinskerne infolge einer verschiedenen Stellung derselben im Seinsuniversum möglich sei. Denn das Seinsuniversum ist nichts anderes als die Seinskerne selbst mitsamt den von ihnen abhängigen Realitäten. — Eine Leere analog unserem Raumschema, überhaupt eine Ordnung ausserhalb der Seinskerne, ein Schema, in dem sie existierten, darf schon deshalb nicht angenommen werden, da es alsdann zwei verschiedenartige an sich selbstverständliche Realitäten geben müsste — die Seinskerne und die leere Ordnung, zwei verschiedene Seinsprinzipien (ein „Volles“ und ein „Leeres“), was wir eben widerlegt.

Hiermit hätten wir auch den Beweis erbracht für die Berechtigung der im I. Teil (§ 37 Anm.) erhobenen Forderung, man möge an eine leere Ordnung im Ansich nicht glauben.

Bemerkung. Völlig haltlos wäre der Einwand, dass vielleicht aus einer an sich seienden Idee ein Dasein verschiedenartiger Seinskerne sich ergeben könnte. Denn alsdann wäre eben diese „Idee“ der Seinskern selbst und die verschiedenartigen als Seinskerne angesehenen Wesen nur etwas von der Idee sekundär Realisiertes. Denn die Idee müsste alsdann die spezifischen Momente des Daseins der (von ihr realisierten) verschiedenartigen Wesen völlig in sich haben, also der alleinige Seinskern sein (oder doch der zentrale Seinskern, wenn die durch die Idee Realisierten als sekundäre Nebenteile derselben betrachtet werden könnten).

Diese Idee wäre demnach der Seinskern selbst. Es könnte nun nicht verschiedenartige solche Ideen (= Seinskerne) geben, weil es sodann absolut zufällig wäre, wenn bald eine solche, bald eine andersartige die Existenz einschlösse.

§ 15.

Aus diesen Erwägungen ergibt sich mit gleicher Evidenz die Wahrheit, dass nur ein einziger Seinskern existiert. Schon nach der eben dargelegten Unmöglichkeit einer Leere im Ansich würde die Annahme einer Mehrheit einzelner Seinskerne zu Ungereimtheiten führen. Denn jede Mehrzahl ist von Natur aus, weil ein an sich Unvollendetes, Abgehacktes mit einer ihr gegenüberstehenden Leere behaftet.

Vor allem aber würde es sich mit der Ansichselbstverständlichkeit des Seinskerns nicht vertragen, wenn derselbe irgendwo nicht wäre d. h. eine Grenze hätte, von wo angefangen sein Nichtsein beginnen würde.

Die Wahrheit, dass der Seinskern nirgends aufhören kann, drückt Giordano Bruno in die Worte aus: „Das Einzige bewegt sich nicht räumlich, weil es nichts ausser

sich hat, wohin es sich bewegen könnte — ist es doch selber alles."

Aber schon Parmenides verglich, von derselben Überzeugung durchdrungen, den Seinskern mit einer Kugel, die keine Leere neben sich hätte, die also zugleich das All wäre. Man denke sich eine Kugel, die in keinem leeren Raum schwebte, deren Oberfläche sich zugleich irgendwie (etwa in einer vierten Dimension) unmittelbar wieder an den Mittelpunkt der Kugel anschlösse. (Wie in einem Ringe überall Anfang und Ende zugleich und die einzelnen Teile doch nicht miteinander identisch sind.) Solche Kugel, die nicht nur überräumlich*, sondern zugleich erst der Urquell alles Seins und aller Leere sein müsste, hätte demnach keine Grenzen wo sie aufhörte. Dennoch aber nennt sie Parmenides eine „nicht unbegrenzte", um ihre Verschiedenheit von einer nie vollendeten unendlichen Leere anzudeuten, die als ein Diskretes die „schlechte Unendlichkeit" (Hegel) ist. D. h. der Seinskern steht über aller Grenze und grenzenlosen Leere, die erst innerhalb desselben als ideelle, aufgehobene Unterbrechungen möglich sind. Ein begrenztes, abgehacktes Sein mit gegenüberstehender Leere (Körperwelt und leerer Raum) kann nur als aufgehobenes Moment existieren (was wir bezüglich der Körperwelt schon aus dem I. Teile wissen).

Dagegen muss der Satz des Giordano Bruno, „dass innerhalb des unendlichen Einen kein grösserer und kein kleinerer Teil sei", entschieden abgelehnt werden. Vielmehr ist jeder Teil des Seinskerns, und sei er auch nur aufgehobenes Moment, als etwas ganz Bestimmtes, mit den andern Nichtidentisches aufzufassen. Sonst wäre der Seinskern kein in jeder Hinsicht bestimmtes Wesen, als welches wir ihn nachgewiesen. Überdies wissen wir durch unmittelbarste Erfahrung, dass die Empfindungen, Körper, Zeit- und Raumstrecken völlige Bestimmtheit besitzen. Recht treffend sagt darum Hegel, es sei „die Naivität und Leere der Erkenntnis, das Absolute als die Nacht, in welcher alle Kühe schwarz sind, auszugeben."

* „Das Eine wird auf Grund einer gewissen Analogie eine Kugel genannt, aber es ist keine Kugel." (Giordano Bruno.) Denn alles Ausgedehnte, also auch eine Kugel ist eine Mehrheit. Vgl. I. Teil § 23 und 25.

Was nun den strikten Nachweis der Unmöglichkeit einer Mehrheit von Seinskernen betrifft, so wäre derselbe folgendermassen zu führen:

Der Seinskern kann nicht in einer bestimmten Anzahl existieren, da aus einer bestimmten Wesenheit doch nicht eine bestimmte Anzahl (dieser Wesenheit) folgen kann. „Die Definition eines Dreieckes drückt nichts anderes aus als die einfache Natur des Dreieckes, nicht aber eine bestimmte Zahl von Dreiecken." (Spinoza.) Dagegen könnte aber skrupulöse Vorsichtigkeit vielleicht noch Einspruch erheben, nämlich: dass wir dasselbe nicht so ohne weiteres vom Seinskern, der unserer direkten Erkenntnis gänzlich verschlossen liegt, mit Sicherheit behaupten dürfen.

Sollte jedoch der Seinskern (um an Spinoza's Beispiel anzuknüpfen) vermöge seines Wesens ein Vorhandensein in z. B. zwanzig Exemplaren bedingen, realisieren, so müsste er dies entweder als ein den zwanzig gemeinschaftliches oder als ein nur zwanzigmal völlig einzeln vorkommendes Wesen tun.

Oder um den Sinn des Streites der Nominalisten und Realisten zu beleuchten (der nur hier bei einer angenommenen Mehrheit von Seinskernen einen Sinn hat, weil die aufgehobenen Momente kein eigenes Wesen haben.* Vgl. I. I. Abschn.): Entweder ist das gleiche Wesen aller zwanzig ein diesen zwanzig (wenigstens der Idee, wenn schon nicht der Zeit nach) vorhergehendes, weil sie realisierendes *(universalia ante rem)* oder ist dieses ihr Wesen ein erst infolge des Vorhandenseins der einzelnen zwanzig gegebenes *(universalia non ante rem)*.

Dieser letztere beider Fälle kann nun unbedingt nicht statthaben. Wenn nämlich die Anzahl der Seinskerne (wie es obige Einwendung als möglich hinstellt) aus dem Wesen der Seinskerne folgen soll, so muss jedes der zwanzig einzelnen Wesen das Vorhandensein der andern neunzehn mitbedingen. Denn wäre dies nicht der Fall, so würde jedes der zwanzig Wesen nur seine eigene einzelne Existenz, aber nicht ebenso auch die der andern involvieren, also nicht

* Auf das Vergessen dessen, dass die endlichen Dinge kein eigenes Wesen haben, lässt sich zurückführen, dass die Realisten wie Plato auch von den endlichen Dingen Ideen, *universalia* anzunehmen geneigt waren.

die Zahl zwanzig einschliessen, d. h. die Anzahl der Seinskerne würde nicht aus ihrem Wesen folgen. Würde jedes der zwanzig Wesen nur seine eigene Existenz bedingen, so wären folglich nur zwanzig solcher Wesen da, die alle nur die Zahl eins einschlössen. Ihr Vorhandensein in zwanzig Exemplaren könnte also nicht aus ihrem Wesen folgen, wäre somit (da Seinskerne von nichts abhängig sind) absolut zufällig, was (bei Seinskernen) unmöglich ist.

Es wäre nichts da, was die Zahl zwanzig einschlösse, die Anzahl zwanzig bedingte. Denn auch die Summe der Seinskerne, d. i. eben ihre Zahl wäre ein den nur die eigene Existenz einschliessenden Wesen äusserlich gleichgültiges, das nicht aus irgend einem Wesen, nicht aus nur irgend etwas folgte.

Bedingt aber jedes der einzelnen zwanzig Wesen das Vorhandensein der anderen (neunzehn) mit, so ist jedes der zwanzig am Gesetztsein der andern mit seinem Wesen engagiert d. h. an der Realisation der anderen mitbeteiligt; woraus folgt, dass es auch in den andern neunzehn mitvorhanden sein muss. Denn als an der Realisation der andern Mitbeteiligte hätten die zwanzig Seinskerne alle das spezifische Moment ihres Daseins* auch auf die übrigen neunzehn, also untereinander verteilt und nicht allein in sich. Da nun aber (wie § 11 gezeigt) etwas nur Seinskern ist, insofern es das spezifische Moment seines Daseins ganz ausschliesslich in sich hat, so folgt, dass diese zwanzig, wenigstens soweit sie die spezifischen Momente des Daseins der andern in sich bergen, mit diesen anderen ein einheitliches Wesen bilden müssen. (Denn nur auf diese Weise hätten sie das spezifische Moment ihres Daseins, trotzdem es grösstenteils auf die anderen verteilt wäre, doch nur allein in sich.) Diese zwanzig hätten nur eine einzige, gemeinschaftliche Wesenheit, die zumindest der Haupt- und Grundbestandteil des Seinskerns wäre.

Noch ersichtlicher kann dieses Argument auf folgende Weise präzisiert werden:

Wie gezeigt, stammen beim Seinskern Dasein und folglich auch Realisiertwerden (Werden des Daseins) nur aus

---

* Vgl. § 11.

seinem eigenen Wesen. Ja sein Dasein (Realisiertwerden) und Wesen sind bei ihm untrennbar. Es ist also unmöglich, dass etwas ein Seinskern sei und doch (auch nur teilweise) ausserhalb seiner bewerkstelligt werde.

Auch ist es unmöglich, dass ein Seinskern durch das Wesen eines andern Seinskerns, der mit ihm nicht identisch wäre, realisiert werde — mag das Wesen dieses andern mit dem seinigen auch ganz gleichartig sein. Denn alsdann wäre des ersteren Seinskerns Wesen nicht wie das des zweiten aus dem eigenen, sondern aus einem andern (obzwar gleichartigen) realisiert; es würde durch das Wesen einer anderen (nicht der eigenen) Realität bewerkstelligt, also nicht absolut unabhängig existieren, demnach kein Seinskern sein. So weit etwas Seinskern d. h. absolut unabhängig ist, kann es nicht (auch nicht zum geringsten Teile!) von einer anderen (wenn auch noch so gleichartigen) Wesenheit realisiert werden. Es ist also unmöglich, dass in obigem Falle jeder (ja auch nur einer) der zwanzig Seinskerne zum Teil von den andern Seinskernen realisiert werde — was aber, wie gezeigt, notwendig der Fall sein müsste, wenn des Seinskerns Wesen in mehreren (angenommen zwanzig) Exemplaren vorkäme. Es ist demnach unmöglich, dass der Seinskern in mehreren Exemplaren, in Mehrzahl verhanden sei. Es kann also nur einen Seinskern geben d. h. ein Wesen, das in keiner Weise durch ein anderes realisiert wird, also absolut unabhängig ist, völlig in sich beruht. Dass es aber überhaupt solch eine völlig in sich beruhende Wesenheit, die wir Seinskern nennen, geben müsse, haben wir schon im § 3 dargetan. —

Die Beweiskraft unseres Argumentes beruht aber auf nichts anderem als einer scharfen Beleuchtung der absoluten Unverträglichkeit (Unvereinbarkeit), die da herrscht zwischen den beiden vom Seinskern indirekt und negativ erschlossenen Merkmalen der absoluten Unabhängigkeit und Ansichselbstverständlichkeit einerseits und der Annahme einer Mehrheit solcher Seinskerne andererseits. —

Dagegen könnte es vielleicht geschehen, dass hartnäckiges Sich-Sträuben gegen die Einzigkeit des Seinskerns als aller-

letzte Konzession dies abränge: Möglicherweise ist der eine Seinskern in sekundärer Hinsicht in Mehrzahl vorhanden und zwar etwa so, dass er sich selbst auf Grund seiner Einheit und Einzigkeit mehrmals wiederholte. Die Vielen wären alsdann **sekundäre Nebenteile,** die vom einheitlichen **Zentralwesen** vollständig durchdrungen und umschlungen würden. Solche Nebenteile könnte man wie Spinoza's „Attribute der Substanz" als etwas bezeichnen, das aus dem einen Seinskern von selbst folgt, als etwas zu ihm Gehöriges, das jedoch nicht eine blosse Eigenschaft desselben, sondern sekundäre Mit-Substanz, sekundärer Wesensteil des einen Seinskerns selbst vorstellt. Am passendsten würde es vielleicht als niedere, sekundäre Seinsstufe* bezeichnet, die sich als solche innerhalb der höchsten Stufe des Seins, des einzigen Seinskerns, als ein untergeordnetes, aber selbstverständlich zu ihm gehöriges Stück befände. Der Seinskern wäre also in jeder Beziehung ein einziges Wesen. Man könnte ihn bildlich mit der Einheit eines Organismus vergleichen, jedoch so, dass man sich diese Einheit als eine Substanz dächte, in der die einzelnen Organe nicht als ein den Organismus Ausmachendes, sondern nur als untergeordnete Nebenteile desselben vorkämen. — Da würden denn auch bei absoluter Erkenntnis diese Nebenteile (ihrer Idee nach) den Fortgang zum zentralen Einheitswesen fordern. Oder mit Leibniz zu sprechen: Es müsste da jeder Teil des Universums das ganze in sich „wiederspiegeln".

Nun ist aber ganz besonders einzuschärfen, dass man diese Einzigkeit des Seinskerns nicht als ein Vorhandensein (gleich dem Vorhandensein einzelner empirischer Dinge) denke, auf welches unsere Zahlvorstellung Eins so ohne weiteres anwendbar wäre. Denn die Zahl Eins ist schon ein Stück

* Zu dem Resultate, dass es mehrere „Seinsstufen" geben müsse, gelangt Kurt Geissler durch die blosse Erkenntnis der „Weitenbehaftung" alles Ausgedehnten in seinem Werke: Das Unendliche in Mathematik und Philosophie, Leipzig, B. G. Teubner 1902.

einer Anzahl (1, 2, 3, ...). Und Anzahl (wenigstens die empirische Anzahl, die der Körper, vgl. I. Teil § 25) ist ein erst durch ideelle Spaltung einer Einheit Entstandenes. (Was die nicht bloss empirische Anzahl der Ichwesen betrifft, werden wir dieselbe als etwas bei sekundären, von dem einheitlichen Zentralwesen des Seinskerns umschlossenen Seinsstufen Vorkommendes erkennen, also ebenfalls als etwas nur auf Grund einer höheren Einheit Mögliches.)

Die empirische Zahl Eins hat wie alle empirischen Zahlen eine Grenze und Leere neben sich (weil sie nur von solchen Realitäten abstrahiert ist, die durch ideelle Spaltung einer höheren Einheit entstehen, vgl. I. § 25). Zumindest hat sie eine ideelle Leere neben sich, welche den Fortgang zu 2, 3, 4, 5 u. s. f. ermöglicht. Der Seinskern Eins aber ist aus keiner höheren Einheit herausgelöst, hat darum keine Leere neben sich und ermöglicht keinen Fortgang zu 2, 3, 4, 5 u. s. f. Er ist wesentlich einzig d. h. er ist nicht in Mehrzahl, Vielheit möglich. Ja es lässt sich beweisen, dass der eben als einzig dargelegte Seinskern keine Leere neben sich hat. Denn er wäre nicht das ansichselbstverständliche Wesen, wenn er eine auch nur ideelle Leere neben sich hätte, also der Fortgang seines Wesens zu 2, 3, 4 u. s. f. ermöglicht und nicht verwirklicht sein sollte.

Die Einzigkeit des Seinskerns ist demnach als solche zu denken, in der alle Zahlen, Eins und Viele (genauer gesagt: alles in Anzahl Vorkommende) nur als sekundäre Seinsstufen oder gar nur als aufgehobene Momente existieren.

Ausdrücklich muss daher die Einzigkeit des Seinskerns als eine solche bezeichnet werden, welche eine kritiklose Anwendung des Zahlbegriffs Eins unbedingt verbietet. Es ist ein solches Eins, das zugleich Alles ist, weil es keine weitere Fortsetzung neben sich zulässt, keine Möglichkeit weiteren Fortganges seines Substrates d. i. keine ideelle Leere für einen solchen neben sich haben kann.

Darum ist für solche ganz einzige Art eines einzigen Wesens die altehrwürdige Bezeichnung das „All-Eine" eine

höchst zutreffende. Denn nur ein Eins (Eines), das zugleich das ganze All ausmacht, kann ohne jegliche (auch ohne eine ideelle) Leere existieren. Denn ein Wesen, das eine solche hätte, wäre nicht das eigentliche All, sondern nur ein beschränktes, die (obgleich vielleicht nur ideell existierende) All-Leere ausfüllendes Stück*. Es wäre nämlich ein weiterhinaus sein Könnendes, aber nicht weiterhinaus Seiendes, also ein Abgehacktes (wie z. B. nach dem Materialismus, Realismus überhaupt die Körperwelt als ein beschränktes, den leeren Raum nicht völlig ausfüllendes Stück gedacht wird). Ein solches Wesen wäre aber nicht an sich selbstverständlich, die Nichtexistenz ausschliessend, wenn eine faktisch bestehende (weitere) Möglichkeit seiner Realisation brach daläge.

---

* Solche ideelle All-Leere ist z. B. nach Descartes' Ansicht der (leere) Raum, der erst durch das Vorhandensein der Körper entstehen soll. Nach Descartes existiert ausserhalb eines Körpers bloss als Möglichkeit seiner Fortsetzung ein leerer Raum, also nur eine ideelle Leere, keine fertig reale, der Ausfüllung harrende. — Vom phänomenalistischen Standpunkt wäre diese Ansicht noch zum Teile aufrechtzuhalten, insofern der Körper selbst nur etwas ideell Existierendes ist. Es existiert alsdann die Möglichkeit seiner Fortsetzung ebenfalls nur ideell.

Aber vom Gesichtspunkte des Realismus, wonach der Körper an sich existiert, muss auch die Möglichkeit seiner Fortsetzung (d. i. der leere Raum) an sich existieren. Denn die Möglichkeit der Fortsetzung eines Körpers, seine „Weitenbehaftung" (Geissler), gehört zu seinem Wesen. (Der Körper wäre sonst das absolute All.) Genau lässt sich das Argument so auseinanderlegen: Der Körper ist von Natur aus mit einer ideellen Leere behaftet. Nun setzt er diese entweder durch sein Wesen oder diese geht seinem Wesen vorher. Im ersteren Falle würden die Körper etwas bedingen, setzen, wodurch sie zugleich erst gesetzt sind, was unmöglich ist. Denn bei jedem Körper wäre, von einem Nachbarkörper aus gesehen, seine Existenz nur durch Erfüllung der durch diesen gesetzten ideellen Leere möglich; die Leere, die der (erste) Körper erfüllte, ginge also, weil sie zugleich schon früher durch den Nachbarkörper gesetzt wäre, seinem Wesen ebensosehr schon vorher. Es wären also die Körper wechselseitig zugleich durch etwas bedingt, was sie erst setzten, was unmöglich ist. Es bleibt also nur der zweite Fall übrig, wonach die Leere dem Körper vorhergeht als sein Rezipient, also als reale nicht bloss ideelle Leere.

Diese (weitere) Möglichkeit als **blosse Fortsetzungsmöglichkeit** wäre am besten „Weitenbehaftung" (Kurt Geissler) zu nennen, vergleichbar der Anschlussmöglichkeit eines Nachbarkörpers an einen bestimmten Körper oder dem Vorhandensein eines Nachbarraumes bei einem bestimmten Stück Raum. Solches Nichtausgefülltsein einer Weitenbehaftung aber wäre bei einem ansichselbstverständlichen Wesen ausgeschlossen.

Hiergegen mache man nicht den Einwand, das Nichtausgefülltsein einer Weitenbehaftung folge, stamme vielleicht ebenfalls aus dem Wesen des Seinskerns. Man frage nur genau, wie diese Weitenbehaftung aus ihm stammen könne.

An sich, unabhängig vom Seinskern, ihm vorhergehend, kann die Weitenbehaftung unmöglich existieren. Der Seinskern wäre alsdann schon von Natur aus in Bezug auf sie gesetzt. Es gäbe danach zwei verschiedenartige Seinsprinzipien, das Volle und das Leere. Die Weitenbehaftung wäre bloss das unausgefüllt gebliebene Stück einer an sich bestehenden Leere,* die der Seinskern (nur teilweise) ausfüllte. Die Weitenbehaftung müsste alsdann ein Teil einer unabhängig vom Seinskern vorhandenen Leere sein; welche (wenn auch nur ideelle) Leere gleichfalls an sich selbstverständlich existieren, also selbst ein Seinskern sein würde. Es gäbe zwei verschiedenartige Seinskerne, was wir widerlegt.

Aber auch als ein vom Seinskern selbst Gesetztes kann eine Weitenbehaftung desselben nicht vorhanden sein. Sie könnte weder ein mit ihm zugleich Gegebenes vorstellen, (weil sie sonst gleichfalls unabhängig, also an sich selbstverständlich existierte**) noch auch aus ihm herkommen. Aus

---

* Diese ganze (obgleich nur ideelle!) Leere würde dann als das den Seinskern erst möglich Machende ihm vorhergehen.

** Dass etwas zugleich mit einem andern, unabhängig von diesem, gegeben sei, ist nur durch ein höheres, über beiden stehendes Wesen möglich; wie z. B. der Körper und seine Weitenbehaftung nur durch das über ihnen stehende, beide in sich aufhebende Ich da ist.

ihm (dem Seinskern) aber könnte seine Weitenbehaftung auch nicht herstammen, weil das Wesen dieser darin besteht, das völlige Abseits, „Jenseits“ (Hegel) des mit ihr Behafteten zu sein. Denn aus dem Seinskern kann nur etwas stammen, das die Wurzel in ihm hat, aber nicht absolut „gleichgültig neben ihm liegt“, aus ihm gänzlich herausfällt. Zumindest müsste es also die Wurzel in ihm gehabt haben und diese müsste erst später aus ihm herausgeschnitten (und dann vernichtet) worden sein. Das hiesse aber: Es müsste diese Weitenbehaftung, weil sie Weitenbehaftung des Seinskerns selbst sein soll, ein erzeugtes Stück Fortsetzung desselben gewesen sein (ein Zuwachs zum Seinskern, der die Wurzel in diesem gehabt hätte) und nachträglich ins Nichts zurückgeschickt worden, als blosse Leere (die blosse Leere von ihm) übrig geblieben, zurückgeblieben sein. Solche Prozedur, solches Schaffen einer Fortsetzung (eines Zuwachses seiner) setzte aber schon die Möglichkeit weiterer Fortsetzung seiner d. i. die Weitenbehaftung als vorhergehende voraus, (als alles Schaffen von Fortsetzungen erst ermöglichende). Es ist also unmöglich, dass das Nichtausgefülltsein einer Weitenbehaftung aus dem Wesen des Seinskerns folge. Denn wie gezeigt, kann eine Weitenbehaftung, die als solche (kurz gesagt) als das „Andere“ des Seinskerns bezeichnet werden müsste, weder unabhängig von diesem, noch durch denselben existieren.

Ferner ist einzusehen, dass der Seinskern auch keine Weitenbehaftung inbezug auf sonstiges Sein (das nicht „Stück“ des Seinskerns im weitesten Sinne wäre) haben könne.

Denn jede solche Weitenbehaftung für anderes Sein, das nicht mit zu ihm gehörte, wäre ebenfalls entweder unabhängig von ihm oder erst durch ihn da. Im ersteren Falle würde er nur einen Teil der Möglichkeit alles Seins ausfüllen, welche von ihm unabhängig ihm vorherginge, was wieder zu zwei verschiedenen Seinsprinzipien führte, was wir widerlegt. Im zweiten Falle aber wäre wieder notwendig, dass sie als ein von ihm gesetztes in ihm wurzelte, was aber (wenn sie ein von ihm getrenntes Gebiet sein soll) wieder vorhergehendes Setzen einer in ihm wurzelnden Realität und nachträgliches Entfernen derselben mitsamt der Wurzel voraussetzte. Das aber setzte wiederum eine (solche Realitäten erst ermöglichende) Weitenbehaftung als schon vorhergehende voraus. Es ist also ungezweifelt gewiss, dass der eine Seinskern keine Fortsetzungsmöglichkeit für ein anderes (nachbarliches) Sein neben sich zulässt; sei dieses nun ein zweiter Seinskern oder sonst etwas.

Man erhebe nicht den Einwand, dass solche Fortsetzungsmöglichkeit nur eine ideale Leere sei, die erst durch den Vergleich mit dem Seinskern, inbezug auf ihn da sei, hervortrete; die also erst mit dem Seinskern, als ein Korrelat desselben existiere. Denn jedes derartige Korrelat eines Seienden ist immer nur in Beziehung auf ein anderes ausser ihm möglich. Und jede solche Fortsetzungsmöglichkeit, die allein, ohne Beziehung auf ein anderes Sein ausser ihm existierte, setzte ein zumindest ideales (aber realiter **erfüllbares**) Jenseits voraus, welches gänzlich ausserhalb des realen Seinskerns zu liegen käme. Soll aber dieses ideale Jenseits, das den Seinskern gleichsam umschliessend begrenzte, kein ihm koordiniertes Ordnungsprinzip der Welt sein,* das ebenso wie er ansichselbstverständlich (also seinskernartig) existiert — so muss es durch ihn gesetzt sein, und zwar aus ihm heraus gesetzt oder gesetzt worden sein, was, wie gezeigt, unmöglich ist.

Demnach kann der Seinskern weder neue Wesensteile (auch nicht die niedersten!) seiner setzen, noch die alten durch Neu-Zeugung vermehren. Denn diese gehörten als Wesensteile zum Seinskern selbst. Und ein Entstehen solcher neuer wäre ein teilweises Ausfüllen einer Fortsetzungsmöglichkeit seines eigenen Wesens selbst, die wie eben gezeigt (nicht einmal als ideale) nicht vorhanden sein kann. Ebensowenig kann er andere Substrate ausserhalb seiner setzen, weil er auch keine Fortsetzungsmöglichkeit für sonstiges Sein hat.

---

* Wie es nach realistischer Auffassung der (leere) Raum ist, gleichviel ob man ihn als reale oder ideale Leere (wie Descartes) ansieht.

(Vgl. oben.) — Schon im I. Teile erkannten wir, dass eine Erzeugung nur von aufgehobenen Momenten, nie aber von Substanzen möglich ist. — Nur innerhalb des Seinskerns sind ideale, zu ihm gehörige Leeren möglich, die er vielleicht vorübergehend, durch Freiheit erfüllen könnte. Aber das, womit er diese erfüllte, könnte, da keine Fortsetzung, keine Vermehrung der Wesensteile des Seinkerns möglich ist, nur aufgehobenes Moment in denselben sein. (Über den Begriff des aufgehobenen M. ausführlich im I. Teil § 12.)

Somit ist uns hier die nochmalige unumstössliche Begründung der schon im IV. Abschnitte des I. Teiles gewonnenen Wahrheit zuteil geworden: dass nur aufgehobene Momente einem Werden und Vergehen unterworfen sein können. (Vgl. I. Teil § 38 Punkt 2.) Dort erkannten wir dies aus dem Wesen der Veränderung, wonach kein Wesen über seine absolute Grenze hinaus wirken kann. (Daselbst § 37.) Hier ergaben sich uns dieselben Wahrheiten aus der Erkenntnis, dass der Seinskern, der Urschoss aller Dinge, überhaupt keine absolute Grenze d. i. also auch kein Jenseits, auch nicht einmal eine ideale Leere für etwas neben sich haben könne.

Durch all das erfahren auch die Ergebnisse des II. Abschnittes des I. Teils ihre abermalige Bestätigung: Dass alle schematische Leere, also auch der Raum, nur als aufgehobenes Moment möglich ist; dass das Aussensein der Körper inbezug auf das Ich kein absolutes, sondern ein zugleich im Ich aufgehobenes sei.

Hier wurden uns diese (am Schlusse des I. Teiles versprochenen) neuerlichen Beweise auf gänzlich andere Art zuteil, nämlich allein durch die Erkenntnis des Vorhandenseins einer absolut unabhängigen Realität, ihrer aus dieser ihrer Eigenschaft sich ergebenden Ansichselbstverständlichkeit und Einzigkeit.

Bemerkung. Nach dem Dargelegten gestattet diese exzeptionelle Einzigkeit des Seinskerns keine Anwendung des Zahlbegriffes Eins. Denn die Zahl Eins ist bloss von Realitäten abstrahiert, die durch Spaltung einer höheren

Einheit entstanden, wesentlich eine Fortsetzungsmöglichkeit besitzen, die dem Seinskern ebenso wesentlich abgeht.

Solche Trennung, Sonderung der Zahl Eins vom Begriffe der Einzigkeit ist aber möglich, ja notwendig. Denn erstere bezieht sich zum Teile auf zwei ganz verschiedene Bestimmungen; einmal, das Gesamt-Einheitliche, auf die Aufhebung des Diskreten, auf übergreifendes Umspannen der Spaltungen; ein andermal, die vielen Eins, auf Setzung der Spaltungen selbst (1, 2, 3, 4, ...). Beim Seinskern aber muss der Zahlbegriff Eins, weil er zugleich Satzung einer Spaltung involviert, von dem Begriffe der (totalen) Einzigkeit*, der ein über allen Spaltungen Stehendes, sie Umspannendes bedeutet, sorgfältig ferngehalten werden.

Man könnte auch sagen: Die Zahl Eins ist ein schwächliches, getrübtes Abbild der Einzigkeit des all-einen Seinskerns; ein höchst unvollkommenes, inadäquates Wiederspiegeln derselben.

A. Bilharz findet den Begriff des All-Einen (ἕν τὸ πᾶν) rätselhaft und falsch; aber dieser ist es nur insofern als, um Bilharz' eigene Worte zu gebrauchen, im Begriffe Einheit „in einer und derselben Wortform zwei ganz verschiedene Dinge bezeichnet werden." (Metaphysik S. 55.) Wird dagegen aus der in der Bezeichnung ‚All-Eines' enthaltenen Einheitsvorstellung der Zahlbegriff Eins hinausbefördert, gänzlich eliminiert, so ist diese Bezeichnung die denkbar zutreffendste.

Die Pythagoreer, welche die Zahl Eins als sowohl gerade wie ungerade hinstellten, wollten damit offenbar sagen: Eins ist nur als Zahl (neben anderen Zahlen) ungerade; dagegen ist es gerade als höhere Einheit, als das alle Spaltungen Aufhebende und in sich erst ideell Ermöglichende. Denn sie betrachteten die Eins zugleich als das, woraus alle Zahlen hervorgehen. Als solches hat es keine andern Zahlen neben sich, nicht einmal der Möglichkeit nach, ist darum nicht abgehackt und mit keiner Leere (keinem ἄπειρον) behaftet.

---

* Wozu auch alle „Einheitlichkeit" gehört.

Auch hatten die Pythagoreer die richtige Konzeption, dass nur durch das Dazwischentreten des Leeren die Möglichkeit einer Zahlenreihe, 1, 2, 3, ... gegeben sei. Denn ohne Spaltung keine Sonderung der 1, 2, 3, ... als einzelner. Jede Spaltung aber setzt, weil sie ein Aufhören, ein Abbrechen der Kontinuität, eine Grenze des Gespaltenen statuiert, die Leere neben das Gespaltene. Denn die Leere ist nichts weiter als die Möglichkeit, dass diese Grenze weiter hinausgeschoben werde, dass das Gespaltene nicht notwendig schon hier abbrechen müsse. Die Leere ist der Ausdruck dafür, dass kein Diskretes, Abgehacktes, Körperliches u. s. w., dort wo es abbricht, innerlich notwendig abbrechen müsse. Die unendliche Leere ist der Ausdruck für die Wahrheit, dass alles Abbrechen des Ausgedehnten (Diskreten) nicht notwendig aus dem Wesen des Ausgedehnten folgt d. h. willkürlich ist.

Als solches (innerliches) nicht-Notwendigsein des Abbrechens des Diskreten ist die Leere ein notwendiges Korrelat alles Ausgedehnten, ein allem Begrenzten notwendig Anhängendes, seine „Weitenbehaftung“. Wird nun das Ausgedehnte nicht als in höherer Einheit (der Icheinheit, vgl. I. Teil § 25) Aufgehobenes erkannt, so ist es natürlich, ja notwendig, dass auch die Leere, der leere Raum als ein an sich Existierendes behauptet wird. Und weil ein Abbrechen des Ausgedehnten nirgends innerlich notwendig d. h. überall willkürlich wäre, so muss bei Annahme des Ansichbestehens der Körperwelt auch das Ansichbestehen eines unendlichen Raumes angenommen werden, eines „unendlichen für sich bestehenden Undinges“ (Kant), „eines unendlichen leeren Gefässes, eines Gefässes ohne Wände (Paulsen). Solche unendliche Leere, die an sich bestehen soll, wird man aber nur in dem Falle los, wenn man erkennt, dass alles Diskrete, Ausgedehnte blosses aufgehobenes Moment in Ichwesen ist (I. Teil § 25), woraus folgt, dass auch die Weitenbehaftung, der leere Raum, weil er blosses Korrelat eines nicht an sich Bestehenden ist, ebenfalls kein an sich Bestehendes vorstellen kann.

Was nun die Anzahl der Ichwesen betrifft, so werden wir sehen, dass dieselben unmittelbar im All-Einen wurzeln; dass also ihre Anzahl nicht durch Dazwischentreten einer Leere, sondern eines (die Leere stellvertretenden) ideellen Teiles des All-Einen ermöglicht wird.

Dabei müssen wir uns die Ichwesen, da auf sie Zahlbegriff und Zählbarkeit anwendbar sind, als solche Realitäten denken, welche wesentlich keine unmittelbare gleichartige Fortsetzung ihrer fordern oder ermöglichen. (Wie ein Stück Raum eine unmittelbare Fortsetzung seiner d. i. einen Nachbarraum fordert oder wie ein Körper einen Anschluss, eine unmittelbare Fortsetzung in einen Nachbarkörper ermöglicht.) Was also das Ichwesen als Korrelat seiner fordert, ist ein ganz bestimmter essentieller Anschluss an das All-Eine, innerhalb dessen es eine sekundäre Seinsstufe desselben ausmacht. Vgl. § 16.

Das Ich hat sonach keine „Weitenbehaftung“, weil es wesentlich vom innersten All-Einen, als seiner „Zentralstufe“, zusammengehalten und umschlossen ist. Die Möglichkeit vieler Ichwesen folgt daher nicht aus einem Ichwesen, als korrelativ geforderte Fortsetzung desselben, sondern aus dem Gesamt-All-Einen. (D. h. bei absoluter Erkenntnis wäre die Vielheit der Ichwesen nur aus dem All-Einen zu begreifen.) Die Ichwesen müssen als einzelne sozusagen eine innerliche wie äusserliche Abrundung besitzen d. h. ihr Wesen darf nicht in dem Sinne begrenzt sein, dass es ein unmittelbares Sich-Kontinuieren in ein anderes gleichartiges zuliesse (wie dies die Körper zulassen). Das Ich ist daher eine relative, aber doch in sich geschlossene Einheitstotalität. Es darf daher nicht (gleich einem körperlichen „Stück“) als ein durch Spaltung eines Konglomerates mögliches angesehen werden,* (wie z. B. ein Stein, ein

* Woraus folgt, dass es nicht möglich wäre, aus zwei Hälften zweier verschiedener Ichwesen ein neues Drittes zusammenzusetzen; (— weil das Ichwesen nicht durch Spaltung eines gleichartigen Substrates möglich ist). Dies fühlt jeder tiefer Denkende

Stück Holz durch Spaltung eines grösseren Steines, eines grösseren Holzstückes möglich ist, resp. als durch solche Spaltung entstanden gedacht werden kann).

Dagegen kann nur das ganze All-Eine als solches eine absolute Abrundung besitzen. Es ist eine absolute Einheits-Totalität, indem es nicht nur als kein Bruchstück, sondern nicht einmal als ein Zählbares betrachtet werden kann; da es vielmehr selbst erst der Quell, der Urborn alles Zählbaren und damit aller Zahl ist, indem es alles Zählbare in sich umfasst und beschliesst. Es hat keine „Weitenbehaftung", keine Möglichkeit eines „Hinausgehens über sich".

§ 16.

Was wir hiermit ungezweifelt sicher erwiesen haben, ist ein strenger Monismus, jene uralte Lehre, dass es nur einen Seinskern, ein einziges Seinsprinzip gibt, dass die Grundwesenheit des Seienden nicht in Mehrzahl existiert. Der Kern des Seins-Alls, von dem alles übrige sein Dasein entlehnt, darf deshalb auch nicht als ein Diskretes gefasst werden. Denn solches ist (siehe I. Teil §§ 23 und 25) eine Vielheit* mehrerer, die gleichgültig nebeneinander liegen, etwas, das sich in einzelne Teile (Wesensteile) seiner zerstückeln liesse.

Vorbereitet aber sind wir auf dieses Ergebnis durch die im I. Teile gewonnene Wahrheit, dass die Weltdinge an sich, zunächst die Ichwesen, überräumlich sind, also nicht

---

unmittelbar d. h. er ist imstande, dieses intuitiv Gewusste durch willkürliche Aufmerksamkeit zu beleuchten und desselben klar und deutlich inne zu werden.

* Hier sei bemerkt, dass Ernst Häckel für seinen Materialismus, der eine Vielheit geschiedener Atome, Körper als an sich bestehender lehrt, ganz unberechtigter Weise den Ausdruck „Monismus" gebraucht. Wohl steckt da keine böse Absicht dahinter. Bei der lautersten Ehrlichkeit dieses Mannes kann nur mangelndes Verständnis für die tieferen Fragen der Philosophie hieran schuld sein. Das darf uns freilich nicht hindern, die Verdienste Häckel's um die Naturwissenschaft und ihre Popularisierung in gerechter Anerkennung voll und ganz zu würdigen.

aus gleichgültig nebeneinander liegenden Teilen, einer diskreten Mehrheit Gleichartiger, zusammengesetzt sein können.

Nach all dem muss das Wesen des Seinskerns symbolisch als eine einem organischen Gefüge verwandte Einheit gedacht werden, innerhalb welcher als gemeinsamer Zentralstelle aller Teile ein jeder Wesensteil als ein ideell Unselbständiges den Fortgang zu den andern fordert. (Siehe § 15.)

Dieser eine und einzige Seinskern ist zugleich, indem er alles übrige Seiende in sich beschliesst, das absolute All, das keine Leere (auch nicht einmal eine ideelle) neben sich zulässt, das All-Eine. —

Die Aufgabe des folgenden Abschnittes wird in der möglichst genauen Bestimmung der Beziehungen bestehn, welche die Ichwesen zum All-Einen haben; auf diese Weise ist allein ein Einblick in das Wesen unserer Position, welche unser Leben ausmacht, zu erwarten.

Hier wollen wir nur die zu solcher Arbeit nötigen Voruntersuchungen anstellen resp. die zu denselben Bezug habenden Daten, die aus dem bisher Erkannten fliessen, vor Augen führen.

Aus dem vorhergehenden ergeben sich unmittelbar folgende Wahrheiten:

Punkt 1. Die Ichwesen sind ihrem Kerne nach Stücke (sekundäre Nebenteile) des All-Einen und können nicht ein von diesem Geschaffenes sein.

Zunächst ist einzusehen, dass das Ich wenigstens seinem Kerne nach (sekundärer) Wesensteil des All-Einen sein muss. Denn wäre das Ich durch und durch aufgehobenes Moment d. i. Realität eines andern von ihm ganz verschiedenen, nichtidentischen: so müsste auch alles was es hat, zugleich einem andern angehören; es müsste also sein Schmerz zugleich demjenigen angehören, dessen aufgehobenes Moment es wäre. Wäre es also z. B. direkt aufgehobenes Moment des All-Einen, so müsste sein Schmerz ebensosehr zugleich dem All-Einen angehören, sonach von diesem mitempfunden werden. Da nun aber alles, was einen und den-

selben Schmerz mitempfindet, Mit-Ich ist, ein Ich bildet (vgl. I. Teil § 17), so müsste das All-Eine Mit-Ich, also das Ich wenigstens teilweise Wesensteil des All-Einen sein. (Vgl. auch I. Teil § 38 Punkt 5.) Das Ich kann also nicht völlig aufgehobenes Moment sein.

Nun kann aber (nach den Ergebnissen des vorigen §) das All-Eine kein Aussen und überhaupt nichts neben sich haben, was nicht mit zu ihm gehörte. Es muss daher alles, was existiert, entweder Wesensteil (wenn auch noch so sekundärer) oder aufgehobenes Moment des All-Einen sein. Da nun das Ich, wie eben gezeigt, nicht völlig aufgehobenes Moment sein kann, so muss es wenigstens teilweise (seinem Kerne nach) eine Art **Wesensteil** des All-Einen vorstellen. Ferner muss das Ich **sekundärer** Wesensteil sein, weil es als selbständig Empfindendes nicht unterschiedlos im All-Einen vorkommt, dabei aber wie alle in Vielheit vorkommenden Wesensteile des All-Einen nur sekundärer Wesenheit sein kann.

Ebenso einleuchtend ist es, dass das Ichwesen seinem Kerne nach einen **konstanten** Wesensteil des All-Einen bildet. Denn nur aufgehobene Momente, nicht aber Wesensteile des All-Einen sind vergänglich. (Vgl. vorigen §.) Ebensowenig ist es möglich, dass das Ich (etwa wie ein Organismus) durch verschiedene Zusammensetzung von Wesensteilen zustande komme und also variabel sei, weil dies äusserliche Abhackungen (wie die der Körper) innerhalb der Wesensteile des All-Einen voraussetzte, was wie § 15 gezeigt, nicht möglich ist.

Das Ich kann auch nichts vom (zentralen) All-Einen Erzeugtes sein; da das All-Eine weder eine Art fremdes Nebengewächs (das nicht mit zum All-Einen gehörte) noch einen Zuwachs seines eigenen Wesens hervorbringen kann. (Vgl. vorigen §.) Denn beim All-Einen gibt es weder eine Anschlussmöglichkeit für neu hinzukommende eigene, noch für neu hinzukommende fremde Substanzen, sondern nur eine Entstehungsmöglichkeit aufgehobener Momente. — Hier haben wir somit die nochmalige Bestätigung der

schon im I. Teile § 38 Punkt 5 dargetanen Wahrheit, dass der Kern des Ichs verharre.

Das Fazit unserer Untersuchungen stimmt hier mit einer Weltanschauung überein, welche gewöhnlich „Pantheismus“ genannt wird. Richtiger sollte es jedoch Panmonismus* heissen, um diese Disziplin nicht unnötigerweise zum Theismus, zur Gotteslehre in Beziehung zu bringen. Denn unter Gott ist man ein persönliches Wesen zu denken gewohnt. Das All-Eine aber kann, wie sich in folgendem zeigen wird, nicht persönlich, nicht ichwesenartig sein.

Bemerkung. Mit dem Nachweise, dass alles vom All-Einen Erzeugte nur aufgehobenes Moment innerhalb des All-Einen (resp. eines Wesensteiles desselben) sein könne, ist u. a. auch Eduard v. Hartmann's Meinung widerlegt, wonach die Ichwesen vom All-Eiuen erzeugte Produkte (unerträgliche Zwitterdinger zwischen Wesensteilen und aufgehobenen Momenten des All-Einen!), nämlich „objektiv gesetzte Erscheinungen“ sein sollen. — Was sich Hartmann darunter unklar vorstellt, wäre präzis als „aufgehobener Wesensteil“ zu bezeichnen — eine *contradictio in adjecto*,** ein ebensolcher Widerspruch wie er in dem Ausdrucke „objektive Erscheinung“ offen zutage liegt. Vielleicht denkt er auch an ein „aufgehobenes Nebengewächs“, einen ebensolchen Widerspruch (da ein Nebengewächs wesentlich, wenigstens teilweise, in gewisser Hinsicht koordiniert sein muss, das Aufgehobene aber ein völlig Absorbiertes, Subordiniertes ist). Auch denkt er an „Strahlen“, ja nennt die Ichwesen direkt solche (!), denkt also an eine Emanation, ein Ausfliessen, Heraustreten ins Leere, an eine Weitenbehaftung (analog den leeren Raum um die Sonne, wohin die Strahlen dringen), was wir widerlegt. Alles was der sonst so grosse Mann zugunsten seiner „objek-

---

* Auch Krause's Bezeichnung Panentheismus ist schon weit treffender als Pantheismus.

** Denn das Wesen des Aufgehobenseins besteht darin, dass das Aufgehobene das, worin es aufgehoben ist, nicht mitbildet; während ein Wesensteil ein das, dessen Wesensteil es ist, Mitbildendes vorstellt.

tiven Erscheinung“ vorbringt, strotzt von Widersprüchen und Unmöglichkeiten.

Auch mache man nicht den Einwand, dass vielleicht ein mittlerer Fall möglich sei, nämlich, dass das Ichwesen möglicherweise etwas sei, das (vermöge der Idee des All-Einen) vom All-Einen ewig neu erzeugt wird, sei es als Nebengewächs oder Wesensteil. Denn dies setzte ebenfalls eine (wenn auch ewig ausgefüllt werdende) Weitenbehaftung voraus. Man frage nur: Ist die Weitenbehaftung das frühere, das Prius des ewig Erzeugtwerdenden und Dahinschwindenden oder nicht? Ist sie es, so ist dieser Fall nicht möglich; denn wir sehen, dass es keine Weitenbehaftung des All-Einen gibt. Ist sie es aber nicht, so findet kein eigentliches Erzeugtwerden, kein Dahinschwinden und Oszillieren statt; höchstens wäre alsdann das Sein des Ichwesens eine Art Mitte zwischen totem Sein und ständigem Inslebentreten, ein Jenseits von Alt- und Neusein (wie ja das Sein des ganzen All-Einen solcher Art sein muss. Vgl. § 24). Auf jeden Fall verharrt das Ich seinem Kerne nach, wenn dieses sein Verharren auch kein starres totes, kein versteinertes Sein wie das (scheinbare) Verharren der Körper (vgl. I. Teil § 36) abgeben kann.

Punkt 2. Das zentrale All-Eine ist nicht ichwesenartig (nicht persönlich).

Vor allem ist es nicht möglich, dass das zentrale All-Eine ein mit unseren Ichwesen teilweise zusammenfallendes Ichwesen sei. Denn alsdann müsste es unsere Schmerzen teilweise mitempfinden u. zw. ebendieselben. Nun aber ist alles, was denselben Schmerz empfindet, dasselbe Ich (vgl. I. Teil § 17); unser Ich reicht also so weit, als das (übrige) All-Eine unsere Schmerzen nicht mitempfindet; es kann also mit diesem, sofern es ein Ichwesen ist, nicht im geringsten zusammenfallen.

Dagegen ist es wohl möglich, dass Kerne der Ichwesen und All-Eines (Zentral-All-Eines) in sonstiger Hinsicht, ihrem

sonstigen Substrate nach teilweise ideell identisch sein mögen.* (Vgl. die im folgenden zur Sprache kommende mittlere Zone zwischen beiden.)

Ebenso kann aber auch das zentrale All-Eine kein den einzelnen Ichwesen gegenüber separates Ichwesen sein. Denn dieses All-Eine ist (wie gezeigt) die **Zentralstelle** aller (sekundären) Nebenteile (sonst gäbe es kein primäres Eines, sondern eine Vielheit), also auch der Kerne der Ichwesen. Das zentrale All-Eine müsste daher, wenn es selbst Ichwesen wäre, die Zentralstelle aller Ichwesen sein, d. h. es müsste an denselben (nicht bloss gleichen) Empfindungen, die unsere Ichwesen haben, mitpartizipieren. Das aber kann nicht der Fall sein, weil alles das, was an einer und derselben Empfindung mitpartizipiert, auch ein und dasselbe Ichwesen ist. — Man sage nicht, dass das zentrale All-Eine vielleicht nur nicht in seiner Eigenschaft als Ichwesen solche Zentralstelle sei. Denn alsdann ist das, was Ichwesen ist, nicht die eigentliche Zentralstelle, das eigentliche (zentrale) All-Eine selbst, d. h. das (zentrale) All-Eine selbst ist nicht ichwesenartig.

Ist es aber das nicht, so kann es auch kein Selbstgefühl, kein egoistisches Empfinden (weder im ontologischen noch moralischen Sinne) besitzen. Es dürfte jedoch auch nicht als ein schlechthin unpersönliches, sondern als ein überpersönliches Wesen aufzufassen sein, welches alles separate Empfinden nur erst in seinen ideellen untergeordneten Teilen ermöglicht. —

Die gemeinsame Basis aller Ichwesen ist das All-Eine, ihre Zentralstelle. Nun muss es auch eine Art mittlere Zone zwischen dem Zentral-All-Einen und den einzelnen Ichwesen geben. Diese mag sogar das Gebiet für ein Gesamtgefühl aller sein. Jedes Ichwesen dürfte alsdann seinem Kerne nach als ein **Teil** dieser mittleren Zone angesehen werden. Und dabei wäre diese mittlere Zone (als ein die

---

* Die Vielheit der Kerne der Ichsubstrate mag eine im All-Einen latente, durchsichtige, also sozusagen mit der Einheit seines Substrates ideell zusammenfallende sein.

Vielheit mit der Einheit Vermittelndes) eine Einheit, die zugleich latente Vielheit ist, ein jenseits von Einheit und Vielheit Stehendes.

Diese mittlere Zone könnte ein Allgefühl haben, das sich zugleich in die einzelnen Ichwesen erstreckt, da sie ja zugleich die Grundlage, die Basis für deren Einzelheit abgibt. Also ihrer Basis, ihrem Kerne nach mögen die einzelnen Ichwesen immerhin ein gemeinsames Allgefühl besitzen, an dem alle zugleich partizipierten. Dieses wäre danach zugleich Gefühl des All-Einen, welches jedoch (da das All-Eine kein Ich ist) nicht dessen Selbstgefühl, sondern dessen Allgefühl zu nennen wäre u. zw. ein Gefühl der alles selbstische Sein überbrückenden absoluten Totalität.

Ja es ist denkbar, dass die Möglichkeit ausschliesslich separaten Empfindens der Ichwesen eine nur vorübergehende, im All-Einen nicht selbstverständliche ist. Die latente Vielheit (der „mittleren Zone") wäre demnach nur durch Freiheit zu einer faktischen verdichtet. Das im All-Einen von Natur aus ideelle Separatgefühl der Ichwesen hätte sich durch Freiheit zu einem faktischen verschärft. Das von Natur aus „absolut durchsichtige Einzelsein" (Hegel) wäre seiner Durchsichtigkeit teilweise verlustig geworden. Kurz: Die Kerne der Ichwesen müssten von Natur aus im All-Einen in latenter, ideeller Vielheit vorhanden sein; es wäre dies eine solche Vielheit, welche erst die Grundlage für ein isoliert-separates Empfinden (wonach der Schmerz eines Ichs das andere Ich nicht trifft) abgeben würde. Dass es sich wahrscheinlich so verhält, werden wir im folgenden Abschnitte erkennen.

Wir können das Verhältnis der Ichwesen zum All-Einen, wonach dieses der Zentralteil ist, in welchem jene als **sekundäre** Nebenteile wurzeln, und wonach ihre Kerne eine Art mittlere Zone von nur ideeller Vielheit bilden — durch folgendes **Gleichnis** veranschaulichen und

dadurch dem Gedächtnisse besser einprägen: Man mag dabei an das Verhältnis denken, in welchem die allgemeine Erdoberfläche zu ihren Bodenerhebungen steht; die Bodenerhebungen ruhen auf der Gesamt-Erdoberfläche als separate Teile auf; sie sind gleichsam „sekundäre Nebenteile" derselben. Also könnte man auch die Grundlagen dieser Erhebungen als in ideeller Vielheit vorkommend ansehen, wenn man sich die Erdoberfläche als ein innerlich Ganzes denkt. Ebenso liesse sich dabei eine mittlere Zone denken. Jedoch darf man bei solchem Vergleiche niemals die Wahrheit ausser Acht lassen, dass das All-Eine kein Konglomerat vieler sein kann, wie es alles Körperliche ist. (Vgl. I. Teil § 23 und 25); vielmehr stellt das All-Eine die einzige absolute Einheitstotalität vor. „Auf Grund" seiner Einheit ist erst alle Vielheit möglich, die deshalb auch nur bei niederen Seinsstufen (sekundären Nebenteilen oder aufgehobenen Momenten) auftritt. Ebenso sind natürlich auch die Ichwesen kein Diskretes wie die Bodenerhebungen, stellen vielmehr relative Einheitstotalitäten vor. (Vgl. I. Teil ebenda.)

Tatsächlich finden wir auch, besonders seit Spinoza (eigentlich mehr seit Goethe's Auffassung von Spinoza) die Ichwesen mit Erhebungen, und zwar Wellenerhebungen im Meere des All-Einen verglichen. Jedoch ist dieser Vergleich mit den Meereswellen weit weniger zutreffend, da hierbei das All-Eine nicht nur (wie beim Vergleiche mit der Erdoberfläche) als Diskretes, sondern auch als ein in seiner Zusammensetzung Wechselndes, als eine Mehrheit Vieler, denen ein äusserlicher schematischer Wechsel anhaftet, vorgestellt wird, was wir schon im IV. Abschnitte des I. Teiles als unmöglich erwiesen. Ebenso würden auf diese Weise die einzelnen Ichwesen als ein Konglomerat vieler Wesensteile, als etwas Zusammengestückeltes (als eine Haufenwirklichkeit gleich der körperlichen) gedacht, was wir gleichfalls oben widerlegt. (Vgl. oben § 15 und 16.) Wir müssen daher im Gegenteile sagen, dass die erwähnte ideelle Vielheit der Kerne der Ichwesen eine feste ist, dass diese, wenn auch nur ideellen Grenzen doch als solche unvermengbare, d. h.

unverwischbare sind. Ihre latente Vielheit, Einzelheit ist eine ständig gleichbleibende, nur ihre kräftigere Realisierung, schärfere Isolierung kann vorübergehend (durch Freiheit) erfolgen.

Diese Fehler, die sich in dem Vergleiche des All-Einen mit einem Meere vorfinden, treten in womöglich noch erhöhtem Masse bei Eduard v. Hartmann hervor, der das All-Eine sogar mit der Sonne vergleicht und die Individuen mit deren Strahlen, die „sich knicken und brechen" (!!), was nicht nur im schärfsten Gegensatze zu den Ergebnissen des vorigen Paragraphen, sondern auch zu denen des IV. Abschnittes des I. Teiles steht, wonach es im Ansich keine äusserlich schematische Veränderung geben kann. (Vgl. daselbst § 38 Punkt 7.) Was ferner Hartmann vor allem vergisst, ist die *a priori* klare und im I. Teil § 17 näher ausgeführte Wahrheit, dass alles was einen und denselben Schmerz empfindet, ein und dasselbe Ich ist; dass alle Ichwesen d. h. empfindliche Substrate, die es sonst noch gibt, von diesem Ich wenigstens ideell geschieden, andere Ichwesen sein müssen. Wie anders wäre denn sein unhaltbarer Satz zu erklären: „Wer das Bewusstsein von Peter und Paul eigentlich hat, ist nicht Peter und Paul, sondern das All-Eine?!" Wie könnte der Schmerz des Peter, Schmerz des Peter sein, wenn ihn nicht der Peter, sondern das All-Eine hätte?!

Dagegen bleiben die grossen Verdienste Hartmann's um die Metaphysik bestehen. Es ist speziell hier hervorzuheben, dass er den Monismus (Panmonismus) in grösster Reinheit erfasst, ihn in seinen Grundzügen tadellos dargelegt hat. Ja nach Hartmann soll es „keine näherliegende Konzeption" geben als sich „als Teil des einheitlichen Weltwesens aufzufassen", aber „als Teil, in welchem zugleich das Ganze wohnt" (?!), richtig* ausgedrückt: als sekundären Nebenteil des primären Einen. Er unterschreibt auch von ganzem Herzen das schöne Wort Schelling's: „Dass bei Gott allein

* Eigentlich „weniger falsch" ausgedrückt.

das Sein und daher alles Sein nur das Sein Gottes ist, diesen Gedanken lässt sich weder die Vernunft noch das Gefühl rauben. Es ist der Gedanke, dem alle Herzen schlagen." Und auch wir können nach unseren bisherigen Resultaten diese seine Worte nur unterschreiben:

„Infolge des Christentums hat man dies Eine Wesen im deutschen Gott genannt und die Anschauung, welche behauptet, dass dieses Eine Wesen das All oder das Ganze ist, demgemäss Pantheismus (im weitesten Sinne des Wortes) betitelt. Recht verstanden kann man sich das Wort gewiss gefallen lassen; ich ziehe aber wegen der Missverständnisse, denen es ausgesetzt ist, das nach unseren Erklärungen von Pantheismus mit demselben gleichbedeutende Wort Monismus vor. Der orthodoxe Katholizismus und rationalistische Protestantismus, welche beide Gott zu erheben glaubten, da sie ihn anthropomorphisierend verkleinerten, haben freilich die tieferen Geister, welche das Bedürfnis dieses Monismus erkannten und aussprachen, stets verketzert und verbrannt (z. B. Eckhart, Giordano Bruno), aber aus allen solchen Verfolgungen ist das Streben nach monistischer Läuterung immer nur gestärkt hervorgegangen." (Hartmann, Philosophie des Unbewussten II. C. VII.)

Zweiter Abschnitt.

Die Veränderungen im All-Einen. Die Freiheit des Ichs als Mitfaktor des Lebens. Mehrseinwollen und Gleichseinwollen.

§ 17.

Noch einmal wird uns das Wesen der Veränderung Gegenstand der Untersuchung; aber es ist nicht mehr die Möglichkeit der Veränderung im allgemeinen, die wir im IV. Abschnitte des I. Teiles abgehandelt; hier gilt es dem letzten Grund und Inhalt alles Werdens, von dem unser Leben die Folge ist, nachzuspüren. Zunächst aber fragt es sich, wie ein Anderswerden überhaupt aus dem ewig gleichbleibenden Wesen des All-Einen hervorgehen könne.

Dass das Urelement alles Seienden nicht (wie die sog. Energetiker wollen) selbst ein Werdendes, Dahinschwindendes sein könne, z. B. ein actus, eine „Tathandlung", ein conatus, eine Tendenz, kurz ein Vibrieren und Oszillieren — das folgt unwiderleglich nicht nur aus dem IV. Abschnitte des I. Teiles, sondern unmittelbar aus dem vorigen Abschnitte. Was entsteht und vergeht, hat den Schwerpunkt, das spezifische Moment seines Daseins nicht in sich, muss also, wenn es nicht zufällig da sein soll, an einem andern Wesen seinen Daseinsspender haben. Der Seinskern kann also nicht (intermittierend) dahinschwinden.

Auf welche Weise soll aus dem nicht wechselnden Seinskern ein Wechsel hervorgehen können? Wie ist es nur möglich, dass das Gleichbleiben ein Anderswerden gebäre?

Hiergegen ist zu sagen, dass das All-Eine nach allem bisherigen nicht als tote Masse, sein Gleichbleiben nicht als ein versteinertes zu denken ist; es kann kein Gleichbleiben

nach unseren empirischen Vorstellungen sein. Vielmehr muss es als ein Verharren höherer Art* gefasst werden, welches ebendeshalb alles Oszillieren als ein in ihm aufgehobenes beherbergt und umschliesst. (Näheres hierüber im § 24.)

Bei solchem Verharren muss ein Wesen die Fähigkeit haben, Wechselndes aus sich und in sich zu produzieren.

Weit komplizierter und schwieriger gestaltet sich die Beantwortung der folgenden Frage: Haben wir die Betätigung dieser dem All-Einen innewohnenden Fähigkeit des Wechsel-Produzierens als eine gleichfalls selbstverständliche anzusehen; so selbstverständlich wie das All-Eine selbst ist oder nicht? Mit anderen Worten: Geschieht das Hervorgehen des Wechsels als ein notwendiger, determinierter (d. h. bei absoluter Erkenntnis mit Sicherheit vorauszuberechnender) oder als ein freier Akt? (Nach § 12 bedeutet Freiheit: Bei absoluter Erkenntnis müsste ein Geschehen wohl als möglich eingesehen, sein Eintreten aber nicht vorausberechnet werden können.)

Es ist zu beachten, dass es uns hier hauptsächlich um den Ursprung jenes Wechsels, der das Leben verursacht, zu tun ist. Die Frage lautet demnach: Ist jene Urtätigkeit des All-Einen, welche unser Leben bedingt, eine notwendige oder freie?

Zuvor aber wird der „metaphysische Ort" gleichsam, von wo aus dieser Urwechsel entspringt, näher bestimmt werden müssen. Es handelt sich darum, ob die das Leben verursachende Tätigkeit aus dem Kern des Ichs (einem sekundären Nebenteile des All-Einen vgl. § 16) oder dem zentralen All-Einen hervorgeht.

Das aber ist nach den bisherigen Ergebnissen nicht so schwer zu entscheiden.

Wir wissen (vgl. § 15), dass das All-Eine weder neue Wesensteile erzeugen, noch sonst ein in sich beruhendes Substrat produzieren könne. Aller Wechsel richtiger: alles

* Dass unser vorgestelltes Gleichbleiben der Körper übrigens nur ein scheinbares ist, ein übersehenes Dahinschwinden (Heraklit's Feuer), haben wir im I. Teile § 36 nachgewiesen.

Wechselnde kann nur als im All-Einen aufgehobenes Moment existieren. Die das Leben bedingenden aufgehobenen Momente können unmöglich ausserhalb der Ichbasis entspringen. Denn das aufgehobene Moment einer Substanz (Substanz hier = Wesensteil des All-Einen) kann nicht in einer andern Substanz (einem andern Wesensteil des All-Einen) vorkommen und tätig sein oder in eine solche übergehn. (Ein aufgehobenes Moment steht und fällt mit derjenigen Substanz, deren aufgehobenes Moment es ist, ist in dieser allein aufgehoben d. h. existierend als solches.) Also kann die Lebens-Urtätigkeit nur aus dem Kern des Ichs hervorgehn. —

Man mache nicht den Einwand, dass das zentrale All-Eine vielleicht durch neue aufgehobene Momente seinen Zusammenhang mit den Ich-Kernen verändere, wodurch möglicherweise die haltlose Position des Lebens eingeleitet werde. Denn wir wissen: Das All-Eine kann keine neuen Wesensteile setzen, auch die alten nicht wesentlich verändern. Es kann nur aufgehobene Momente setzen; diese aber müssen, wenn sie dem zentralen All-Einen angehören, in diesem verbleiben und können daher nur den Zusammenhang für dasselbe (soweit dieser Zusammenhang das zentrale All-Eine allein betrifft, diesem sozusagen allein angehört) alterieren. Ebensowenig kann das zentrale All-Eine neue aufgehobene Momente etwa wie Keile zwischen sich und die Ich-Kerne eintreiben, weil dadurch das aufgehobene Moment aus dem Substrat, in dem es aufgehoben ist, herausfiele; was dem Wesen des aufgehobenen Momentes zuwiderliefe. — Weder vermag das Ich den Zusammenhang mit dem übrigen All-Einen, noch vermag dieses den Zusammenhang mit dem Ich zu verändern; jedes dieser beiden kann nur durch aufgehobene Momente innerhalb seiner den Zusammenhang mit dem andern innerhalb seiner d. h. für sich alterieren. Schon im IV. Abschnitte des I. Teiles zeigten wir auf das deutlichste, dass der Wechsel der Position unseres Lebens aus dem Ich entspringt und nur innerhalb desselben vor sich geht. Daselbst (§ 38 Punkt 6) findet sich bereits alles hierher Gehörige näher ausgeführt u. a. wie das Ich ins

Transsubjektive eingreifen könne, dass der Wechsel im Zusammenhange beider nur ein essentieller sei. (Ebenda Punkt 7.)

Erläuterung. Wie soll aber durch aufgehobene Momente eine Änderung des essentiellen Verhältnisses (zwischen dem Ich und dem übrigen All-Einen) möglich sein? Dadurch, dass dieses bloss für das Ich vorhandene* essentielle Verhältnis ein teilweise in der Substanz des Ichs (u. zw. in seiner Grenzsubstanz sozusagen) seit Ewigkeit aufgehobenes und darum verschiebbares, variables ist; eine besondere Art aufgehobenen Seins, das aber ständig ist, mehr von der Ichseite hat (vgl. ebenda Punkt 6, Anm.), überhaupt dem Wesen des Ichs näher steht, ihm verwandter ist und unmittelbarer in das Ich übergeht (als ein ideell nicht so scharf von ihm Geschiedenes) wie die Empfindungen. — Ohne alle das Aufgehobensein vermittelnden Sphären im Wesen des Ichs könnten auch keine Empfindungen als aufgehoben in diesem Wesen entstehn, sozusagen Wurzeln fassen. Und hätten auch die Grenzgebiete des Ichs nicht von Natur aus solche vermittelnde Sphären, so könnten wohl schwerlich durch Änderung des essentiellen Grenzverhältnisses die Empfindungen als Aufgehobenes zustande kommen. —

Kurz: Die das Leben bedingende Urtätigkeit ist aufgehobenes Moment; als solches ein dem essentiellen Verhältnisse Wesensverwandtes und kann deshalb dieses mitbeeinflussen; u. zw. erscheint solches Beeinflussen um so selbstverständlicher, je wahrscheinlicher es ist, dass die Urtätigkeit auf das essentielle Grenzverhältnis gleichsam hinzielt, es geradezu auf dessen Änderung abgesehen hat.

§ 18.

Was jedoch die Frage nach der Freiheit resp. Notwendigkeit jener dem Ich entstammenden Urtätigkeit anlangt: so stehen wir hier vor dem ältesten, schwierigsten und be-

---

* D. h. mit Wirkungen verbundene; welches Verhältnis mit seinen Wirkungen ideell Eines ist. (Vgl. daselbst Punkt 4.)

drückendsten Problem des Menschengeistes; nämlich, ob wir in letzter Linie irgendwie selbst schuld sind, dass wir leben, dass wir in diese haltlose, der Integrität entbehrende, fortwährend von Schmerzen bedrohte Position gerieten — oder ob das Beraubtwerden der Integrität sich gänzlich ohne unser Votum (freiwilliges Dazutun) vollzieht. Der unheimlich grossen Bedeutsamkeit dieser Frage sind sich alle tiefer Denkenden zu allen Zeiten bewusst gewesen.

So gibt z. B. Carlyle den niederschmetternden Eindruck, den der Gedanke an eine absolute Gewalts-Weltordnung auf ihn machte, in den Worten wieder: „Für mich war das Weltall eine enorme, tote, unermessliche Dampfmaschine, die in stumpfer Gleichgültigkeit weiterrollte, um mich Glied für Glied zu zermalmen. O diese ungeheure, düstere, einsame Todesmühle! Warum wurde der Lebende ohne Gefährten und mit Bewusstsein dahin verbannt? Warum? Wenn es keinen Teufel gibt, ja, wenn nicht der Teufel euer Gott ist?“ (C. Sartor Resartus.) Und Schopenhauer ruft: „Der Mensch hat sein Dasein entweder mit seinem Willen d. h. seiner Einwilligung oder ohne diese. Im letztern Falle wäre eine durch so viele und unausbleibliche Leiden verbitterte Existenz eine schreiende Ungerechtigkeit.“ In diesem Satze ist, nebenbei bemerkt, Schopenhauer's ganze Philosophie enthalten: Seine Willenslehre, der Pessimismus, die Lehre, dass der Mensch sein eigenes Werk sei, die Konzeption einer ewigen Gerechtigkeit.

Nach allem bisher Erkannten lässt sich aber vorläufig wenigstens das behaupten, dass der Ursprung des Lebens keiner solchen Notwendigkeit unterliegen könne, welche mit der mechanischen der Aussenwelt, also einer gänzlich toten, idee- und zwecklosen auf einer Stufe stünde. Denn entweder ist der Urfaktor des Lebens so an sich selbstverständlich wie das All-Eine selbst — dann aber ist er keinem blöden Zwange, keiner sinnlosen Notwendigkeit mehr unterworfen (vgl. § 10); oder er ist, da es absoluten Zufall nicht gibt, tatsächlich frei (vgl. § 12). Ja noch mehr: Da das Leben als ein in Veränderungen Bestehendes seinen Ursprung einer Veränderung im All-Einen verdankt, welche Veränderung als solche stets neu realisiert werden muss; so ist der Urfaktor des Lebens selbst eine stete Neuerzeugung, also etwas *quasi* Lebendiges, ewig Frisches, in immer erneuten

Strömen Pulsierendes. Kurz: Die Urfunktion, auf der das Leben basiert, kann wenn sie schon determiniert, keiner freien Wahl zugänglich sein sollte, dennoch nicht einer mechanischen, gemeinen Notwendigkeit unterliegen. Dies soll nun im folgenden näher besprochen werden.

§ 19.

Unsere wechselnden Empfindungen, die wechselnden Balancebilder, das Dasein des Weltprozesses überhaupt zeugen davon, dass im All-Einen etwas ist, was ständig an dem Bestehenden rüttelt; u. zw. an dem Verhältnis des Ichs zum Transsubjektiven, zum übrigen All-Einen. Dieses Rütteln aber stammt (wie § 17 dargelegt) allein aus der Ichbasis.

Wir leben an jedem Heute in einer andern Welt als gestern, haben eine andere Aussenwelt, andere Balancebilder vor uns. Das All-Eine muss also die Fähigkeit haben, an dem Bestehenden wirksam zu rütteln.

Angenommen nun, der Ursprung dieses Wechsels sei notwendig d. h. so an sich selbstverständlich wie das All-Eine selbst, so muss doch auf jeden Fall der Urwechsel absolutes Entstehen eines Wechsels sein, weil er aus dem gleichbleibenden All-Einen seinen Ursprung nimmt.

Der aus der Ichbasis entstammende Urwechsel kann nun entweder in der Setzung immer neuer, aber gleicher oder immer verschiedener (zumindest nicht ganz gleicher) aufgehobener Momente bestehn.

Ersterer Fall ist nämlich auch möglich. Alsdann wären die von der Ichbasis gesetzten aufgehobenen Momente von solcher Eigenart, dass sie ein Hingelangen zu immer anderen Berührungssphären unmittelbar einschliessen würden; selbst zugleich ein Zurückdrängen, ständiges Wegstossen gewisser von Natur aus zusammenhängender ideeller Teile vorstellten. (Vgl. genau I. Teil § 38 Punkt 6.) Der Weltprozess, das ständig veränderte Antlitz der Welt, wäre in diesem Falle nur der Wiederschein dieses immer neuen Hingelangens. (Das wechselnde Eingreifen des Ichs bei verschiedenen Affek-

tionen und Balancedaten wäre alsdann nur verschiedene Reaktion des gleichen Urwechsels bei verschiedenen Berührungssphären.)

Was den zweiten Fall betrifft, so treten nach demselben immer andere, also zu verschiedenen Zeiten verschiedene aufgehobene Momente auf. Dann aber muss (bei angenommener Selbstverständlichkeit, Notwendigkeit des Urwechsels) schon die Idee des All-Einen die Setzung der einzelnen verschiedenen aufgehobenen Momente sowie ihre Setzung zu bestimmter Zeit (in bestimmter Reihenfolge) in sich enthalten haben. Es muss im Wesen des All-Einen prädisponiert und prädestiniert liegen, dass der Weltprozess seinen ganz bestimmten Verlauf nimmt. Die einzelnen Veränderungen, die zu bestimmten Zeiten gleichsam „ausgelöst" würden, wären nur die zu bestimmter Zeit fällig gewordenen Realisierungen eines idealiter seit jeher Dagewesenen. Ganz dasselbe meint Spinoza, der keine Freiheit zugeben wollte, mit dem Ausdrucke, dass die Substanz die verschiedenen Dinge, die sie in der Zeit hervorbringt, als solche hervorzubringen „seit Ewigkeit beschlossen habe." (Hauptwerk I. 33. Lehrs. 2. Anm.)

Mag nun welcher immer von beiden Fällen statthaben (vorausgesetzt eben, dass es keine Freiheit gibt): eine gewisse sozusagen äusserliche Freiheit muss man zugeben. Denn die Ichbasis muss die Fähigkeit haben, das was ihre Idee (ihr Wesen) als zu Setzendes fordert, auch in Wirklichkeit zu realisieren; sei es nun ein Realisieren eines immer gleichen oder anderen (obige beiden Fälle). Das Ich muss auf jeden Fall die Fähigkeit haben, den Forderungen gleichsam seines ureigenen Wesens entsprechend nachzukommen; so wie auch der gesunde Mensch seinen Willensentschlüssen nachkommen kann, also äusserlich, physisch frei ist. Freilich kann solche äusserliche Freiheit ganz wohl mit innerer Unfreiheit d. h. völligem Determiniertsein aller Tätigkeiten zusammen bestehen.

§ 20.

Eine völlige Freiheit kann jedoch (nach dem in § 12 Dargelegten) nur dann statthaben, wenn die gesetzten Akte bei absoluter Erkenntnis als ein bloss der Möglichkeit nach Hervorbrechendes zu konstatieren wären. Wir müssten in der Ichbasis eine Sphäre freien Spielraumes vorfinden, aus welcher sich jene Akte als ein Eintreten-Könnendes, nicht aber mit Sicherheit Eintretendes ergeben würden. Es würde sich uns im All-Einen zweierlei Sein enthüllen: Das Kommen-Könnende und das Kommen-Müssende (resp. immer selbstverständlich Daseiende). In diesem Sinne unterscheidet schon Schelling, der von dem Vorhandensein eines freien Spielraumes im Absoluten am tiefsten überzeugt war, das bloss „Sein-Könnende" vom „rein Seienden". Vgl. auch Leibniz's Unterscheidung metaphysischer und moralischer Notwendigkeit in § 47.

Schelling nennt jene das Leben bedingende Urtätigkeit (das „Urwollen") den „Urzufall selbst". Die absolute Freiheit ist aber kein absoluter, sondern nur ein relativer Zufall (vgl. § 12), etwas bei absoluter Erkenntnis völlig Erklärliches, nur nicht Vorausbestimmbares. Ein absoluter Zufall wäre das absolut Unerklärliche, was wir widerlegt und was auch keineswegs Schelling's Meinung war.

Aber wenn wir auch weiter annehmen, dass es keine absolute Freiheit gibt: so ist es doch sicher, dass jene Urtätigkeit des Ichs keine völlig leblose, tote sein könne.

Denn diese in immer erneuten Akten gesetzte Urfunktion (vgl. oben) kann als ein durch die Idee der Ichbasis fortwährend neu Gesetztes (vgl. § 19 Schluss) nicht auf gleicher Stufe stehen mit mechanischen, durch eine *vis a tergo* erfolgenden Geschehnissen.

Zunächst muss diese die Urtätigkeit realisierende Idee sich auch wirklich innerhalb der Ichbasis befinden. Denn erstlich könnte eine bloss im übrigen All-Einen befindliche Idee dort, wo sie nicht ist, nicht wirken. Weiters aber ist einleuchtend, dass so wie die Idee des ganzen ansichselbstverständlichen All-Einen (das, vermöge dessen der Seinskern da ist) nur ein spezifisches Moment seines Wesens sein kann (vgl. Abschnitt I); so auch diejenige Idee, welche die Urfunktion innerhalb der Ichbasis realisiert, nur ein

spezifisches Moment der Ichbasis selbst sein kann. Dieses spezifische Moment ist als solches mit der Ichbasis ideell Eines (weil spezifisches Moment ihres Wesens) und was also dieses spezifische Moment tut, tut nur die Ichbasis selbst. (Die Unterscheidung eines spezifischen Momentes vom ganzen Wesen ist nur eine Abstraktion.) Es ist also diese Urtätigkeit der Ichbasis ihre ureigene, aus der tiefsten Tiefe ihres Seins und Wesens (aus der Idee der Ichbasis) hervorgehende.

Bemerkung. Wir behaupten nun, dass diese Urtat des Ichs höchstwahrscheinlich willensartig, dem was wir als Willenstat bezeichnen wesensverwandt sein müsse. (D. h. die Anwendung des Begriffs Wille auf sie muss weit weniger unzutreffend sein als die Anwendung des Begriffs eines ungewollten, toten Geschehens.)

Willenstat, Willensakt nennen wir gewisse innerhalb unseres Ichs vor sich gehende (unserer Aufmerksamkeit nicht direkt zugängliche*) Prozesse (aufgehobene Momente, welche mehr von der Ichseite haben, vgl. I. § 38 Punkt 6 Anm.); welche Prozesse erfahrungsgemäss in Beziehung stehen zu einem stärkeren Realisiertwerden von Inhalten; welche Inhalte vorher bloss schwächer, als blosse Vorstellungen vorhanden waren (wie es bei allen Leibesaktionen und Handlungen, Tätigkeiten in der Aussenwelt, die wir beabsichtigt, deren stärkere Realisation wir herbeigeführt haben, der Fall ist); welche

* Diese Prozesse sind nicht dem Ich ideell direkt gegenüberstehend, wie die Empfindungen, sie haben weniger von der Objektseite; daher sind sie der willkürlichen Aufmerksamkeit, welche nur Objekte „fassen“ kann, nicht direkt zugänglich. Deswegen aber vielleicht wie H. v. Kirchmann es tut, an ihrer Wirklichkeit zweifeln, wäre horribel unsinnig. Bei jeder Lust- resp. Schmerzempfindung verspüren wir mit denselben unmittelbar verknüpfte Reaktionen des Ichs auf sie; ein Ja- resp. Neinsagen, ein Vorschubleisten resp. Sich-Wehren Diese Reaktionen, diese inneren Prozesse, sind eben das was wir Wille, Streben nennen. Das gleiche Jasagen verspüren wir bei allem Balancehalten. Nur unser Gewahrwerden reicht nicht völlig an dasselbe heran, es kommt sozusagen nur in grosse Nähe zu den äussersten Ausläufern dieser inneren Prozesse.

stärkere Realisation das Ich als durch jene inneren Prozesse abhängig ansieht und zu welchen es ja gesagt. — Dieses abhängig Ansehen ist ein durch Erfahrung erworbener Glaube, weil das Ich solch stärkeres Realisiertwerden als Begleiterscheinung jener inneren Prozesse wahrnahm.

Diese (wie wir sagen „infolge des Willens“) realisierten Inhalte sind Empfindungskomplexe, aufgehobene Momente und zwar Objekte. Wir nennen sie gewollte Inhalte, durch unseren Willen herbeigeführte. (Vgl. das Eingreifen, Balancehalten des Ichs. I. Teil. Abschn. III.)

Es ist jedoch einzusehen, dass diese Bezeichnung „Willenstat“ (allerdings mit obiger Einschränkung) auf alle inneren Prozesse des Ichs auszudehnen ist, welche ein stärkeres Realisiertwerden im Ich befindlicher Inhalte nach sich ziehen; also auch auf jene Prozesse, durch welche sich die Realisation der Urfunktion des Lebens vollzieht — weil hier gleichfalls ein ideeller (als stärker erst zu setzender) Inhalt durch die Urkraft des Ichs stärker realisiert, gesetzt wird. Hierbei muss nämlich ebenfalls ein Jasagen (das Charakteristikon des Willens!) zur stärkeren Realisation erfolgen, weil ein spezifisches Moment des Ichs ja sagt und zwar das spezifische Moment seines Daseins, sein Urgrund; das Ich ist also in seiner innersten Tiefe damit einverstanden, welches Einverstandensein aber eben hier mit seinem ganzen Wesen zusammenfällt.

Wollte man bestreiten, dass das Setzen der Urtätigkeit vonseiten des spezifischen Momentes des Daseins (d. i. vonseiten der Idee) des Ichs ein Jasagen, eine willensartige Selbstbetätigung sei: so müsste man dieses Setzen als ein Geschehen nach Art des mechanischen, interesselosen, absolut gleichgültigen hinstellen. Darauf aber wäre zu entgegnen, dass eine Betätigung des Urspezifikums des Ichwesens auch höchstwahrscheinlich spezifisch ichartig d. h interessiert (interessierte Spontaneität) sein müsse. Denn alle Betätigungen des Ichs, die wir kennen, sind Wille, Streben, interessierte Handlungen. Was wir als nichtinteressiert, tot kennen, das sind nur dem Ich von auswärts aufgezwungene aufgehobene Momente. (I. Teil i. Abschnitt.) Die Betätigungen des Ichs aber, die wir kennen, sind als Betätigungen seines Wesens in letzter Linie Ausflüsse seines Urspezifikums. Diese Ausflüsse könnten, wenn das Urspezifikum selbst absolut gleichgültig wäre, nicht interessierte Handlungen,

Jasagen, Wille sein. Ist jedoch das Urspezifikum nicht absolut gleichgültig, so können es auch keine Betätigungen desselben, also auch nicht die Urfunktion des Lebens sein. Denn keine Betätigung eines wesentlich nicht gleichgültigen kann, wenn sie Selbstbetätigung und Selbstrealisation von etwas in ihm ist (kein totes Produkt desselben vorstellt), völlig und absolut gleichgültig sein. [Diese Selbstbetätigung ist nämlich eine solche vonseiten des Urspezifikums hinsichtlich eines Etwas von ihm, eines Teils von ihm.] —

Ein Hauptunterschied zwischen dem Willensartigen der Urtat des Lebens und unseren willensartigen Lebenshandlungen wird u. a. darin bestehen, dass die im Leben gewollten Inhalte Objekte sind, in der Urtat des Lebens jedoch (als spezifische Momente der Ichbasis) ideelle Teile des Ichs selbst (oder wenn auch aufgehobene Momente) vorstellen, auf jeden Fall „mehr von der Ichseite“ (vgl. oben) haben. Sie werden also dem Ich weit weniger fremd, das Ich wird mit ihnen weit unmittelbarer einverstanden sein. Auch das ihrer Innesein (das Bewusstsein ihrer, welches bei jedem Interesse sein muss) muss als ein viel unmittelbareres bezeichnet werden. (Vgl. § 31.) —

Die endgültige Bestätigung für unser Ergebnis wird in § 21 erfolgen, wo wir Freiheit d. h. eine freie Wahlentscheidung bei der Urtat des Lebens erweisen, woraus sich dann der willensartige Charakter derselben von selbst ergibt.

§ 21.

Der Effekt jener Urtätigkeit aber ist offenbar ein anderes Verhältnis des Ichs zum übrigen All-Einen. Denn ohne ein verändertes (essentielles) Verhältnis zum übrigen All-Einen könnte kein Wechsel der Position des Ichs eintreten, welcher nur dadurch möglich ist, dass das Ich gleichsam Lücken bekommt, in welche immer andere Berührungssphären hereinreichen. (Vgl. I. Teil, Abschnitt III.) Solche „Lücken“ und solch wechselndes Ausgefülltwerden derselben sind nur möglich, wenn die das Leben bedingende Urtätigkeit den sozusagen natürlichen Zusammenhang des Ichs mit dem Transsubjektiven (dem übrigen All-Einen) erschüttert.

Die Ichbasis setzt also etwas anderes als sie von Natur

aus hat, ein anderes Verhältnis zum übrigen All-Einen u. zw. während des Lebens kontinuierlich fort. In solchem Setzen besteht die Urtätigkeit, davon das Leben mit seiner stets bedrohten Integrität die (ob schon direkte oder indirekte) Folge ist.

Zunächst ist es höchst unwahrscheinlich, dass die Urtätigkeit des Lebens ein notwendiger d. h. wie das All-Eine selbstverständlicher Akt sei. Denn die Folgeerscheinungen dieser Urtätigkeit, welche wir unter dem Namen Bedürfnis, Not und Unglück kennen, sprechen zu eindringlich dagegen.

Ich bin nicht gesonnen, die alte Streitfrage zwischen Optimismus und Pessimismus aufzurollen. So viel weiss ich aber, dass (cynische Skepsis abgerechnet) niemand existiert, der jedes Leben, auch das qualvollste und unsäglich elende als positives Gut anzusehen zulassen könnte. Selbst der Einwurf, dass ein derartiges Leben durch ein ihm möglicherweise folgendes glückliches wieder wettgemacht werden kann, muss die Unsicherheit und Unzuverlässigkeit eines solchen blossen „möglicherweise“ zugeben. Dass aber das Elend, das, dessen Nichtsein absolut genommen wünschenswert wäre, etwas absolut genommen ansichselbstverständliches sei; dass das absolut Beklagenswerte Folge eines ansichselbstverständlichen Aktes eines ansichselbstverständlichen Wesens sein, ja dass es möglicherweise eine immerwährend oder doch vorherrschend vorhandene Folge eines solchen sei -- das wird sich wohl auch niemand anzunehmen getrauen. Der ansichselbstverständliche Seinskern wäre ja alsdann zugleich ein Wesen, dessen Vorhandensein wir bei absoluter Erkenntnis selbstverständlich finden und über welches wir uns zugleich als über den absoluten Jammer entsetzen würden, dessen Nichtvorhandensein wir über alles wünschen müssten.

Mit völliger Sicherheit ergibt sich aber die Freiheit des Lebens-Urfaktors aus der Qualität des Inhaltes, welchen die Urtätigkeit während des Lebens beständig zu realisieren unternimmt.

In allem Lebenden dokumentiert sich mehr oder weniger ausgesprochen ein ungerechter Egoismus*, ein Ignorieren resp. geringer-Werten der andern, ein etwas voraus-haben-Wollen vor ihnen, obgleich sie ebensolche Ichwesen sind und als solche auch perzipiert (nach Analogie erschlossen)

* Der nur bei den wenigsten Menschen sehr gering ist.

werden. Abgesehen von aller Selbsterhaltung und Selbstförderung macht sich ausserdem zugleich eine Tendenz geltend, etwas nur für sich zu erlangen d. i. mit grösserer oder geringerer Vernachlässigung oder gar mit völligem Ausschluss der andern.

Dieses Voraushabenwollen, dieses Mehrseinwollen, kann aber, wie sich im folgenden zeigen wird, nur aus den Urfunktionen des Ichs stammen. Dann aber gehen diese Urfunktionen auf etwas der Idee des All-Einen, nach welcher alle Ichkerne gleich sind (d. h. ebenfalls Ichkerne sind), Zuwiderlaufendes. Das Ich empört sich gegen eine **Ordnung im All-Einen,** welche wie dieses eine ewige Ansichselbstverständlichkeit d. h. **eine ewige Wahrheit** ist. Im Leben betrachtet sich das Ich seinem Wollen nach als das Wichtigste, den Zentralmittelpunkt der Welt und nicht als einen blossen Nebenmittelpunkt, als einen der vielen Nebenmittelpunkte (welche die einzelnen Ichkerne in der gemeinsamen Zentralstelle des All-Einen sind). Die Urfunktion des Lebens muss also entweder direkt die normale Ordnung im All-Einen (wonach ein einzelnes Ich nicht die Hauptsache in der Welt ist) weghaben wollen oder sie muss diese Ordnung ignorieren, sich darüber hinwegsetzen; (das Ich will etwas Selbstverständliches nicht, setzt etwas anderes an dessen Stelle). Daraus folgt, dass in der Urtendenz des Lebens etwas ist, das nicht von einer in der Ichbasis selbstverständlich wirkenden Idee d. h. einer **nicht notwendig** tätigen ins Dasein gesetzt wird. Damit aber ist das Vorhandensein einer wirklichen **Freiheit** im Urfaktor des Lebens erwiesen d. i. das Vorhandensein eines freien Spielraumes in der Ichbasis. Denn es ist unwahr nach der ewigen Ordnung der Dinge im All-Einen, dass ein einzelnes Ich das Wichtigste, der eigentliche Weltmittelpunkt sei. Und etwas von dem All-Einen besehen Unwahres d. i. dem Selbstverständlichen Entgegenstehendes, dagegen Rebellierendes kann nicht selbstverständlich (notwendig) gewollt werden.

Einwände. Erstlich könnte man sagen: Vielleicht

ist die Endabsicht der Urtätigkeit des Lebens keine egoistische Überhebung; vielleicht ist das Ziel dieser Urtätigkeit nur auf diese Weise zu erreichen, dass jedes Ich für sich allein tätig ist.

Dann aber müsste doch das Ignorieren der andern Ichwesen bloss den Charakter eines Mittels zum Zweck und nicht den eines Endzweckes (Selbstzweckes) haben. Denn nicht eine über die Individuation hinaus liegende Idee wird im Leben gewollt, nicht das Leben als ein nur für jedes Einzel-Ich durch jedes Einzel-Ich zu realisierendes, sondern direkt die Zurückdrängung der andern, die Erhebung des eigenen Ichs auf Kosten der andern.

Weiters: Es ist gar nicht einmal notwendig, dass „überall wo Lebendiges gefunden wird, Wille zur Macht gefunden werde“ (Nietzsche); es genügen einige Fälle, ja ein einziger (und nicht einmal so ein krasser wie z. B. Napoleon). Denn wenn der gemachte Einwand Recht hätte, so könnte auch ein solcher Fall gar nicht vorkommen; er dürfte gar nicht möglich sein. Denn die Idee der Urfunktion des Lebens als Sonderidee des All-Einen könnte als das hinter allem Leben und Lebenwollen Stehende, es Treibende, nicht solche Erscheinungen (als selbstverständlich) verwirklichen helfen, die der Idee des All-Einen auf so krasse Weise direkt zuwiderlaufen.

Wenn man dagegen die Möglichkeit eines (realdialektischen) Konfliktes innerhalb der Idee des All-Einen ins Treffen führen wollte, so würde auch dies nichts nützen. Denn die Absicht, etwas was nicht zu ändern ist (die Ichbasen sind unveränderlich § 16) ändern zu wollen und darauf losgehen, ist etwas Wahnwitziges und kann daher nicht als selbstverständlich erstrebt und versucht werden. (Solcher Versuch kann aus keiner selbstverständlichen Idee als selbstverständlich d. i. notwendig hervorgehen.) Eine empirische Bestätigung dafür ist darin gelegen, dass das egoistische Fürsichwollen mit Überhebung über andere nicht in allen Individuen gleich gross ist; (was, wenn die egoistische Überhebung, der Wille zur Macht selbstverständlich wäre,

nicht sein könnte; da alsdann auch ein bestimmter Grad von Egoismus selbstverständlich, derselbe also bei allen gleich vorhanden sein müsste). — Die Wahnwitzigkeit, die vom All-Einen aus besehen in allem ungerechten Egoismus liegt, erhellt am deutlichsten aus dessen Streben: jedes Ich will mehr sein als das andere — das **geht absolut nicht zu verwirklichen,** das kann daher auch nicht ein vom All-Einen (resp. einem sekundären Nebenteile, einer Ichbasis) besehen selbstverständliches Tun sein.

Es bleibt also dabei: Läge in der Idee der Urfunktion des Lebens nicht etwas, was das einzelne Ich rundweg und direkt zur Hauptsache in der Welt machen und als solche betrachtet wissen will; wäre in ihr nicht etwas die Ordnung im All-Einen skrupellos Ignorierendes, so könnte auch im Leben solch absichtliches Ignorieren nicht stattfinden. Denn die Idee der Urfunktion (resp. die Inhalte dieser Idee) ist ja sozusagen das eigentliche Motiv des Lebens und Lebenwollens, das was das Ich in der Welt sucht, wofür es mit seiner ganzen Kraft selbsterhaltend einsetzt. (Vgl. § 20 Ende.) Es müsste der Ur-Selbsterhaltung des Ichs zuwiderlaufen, wenn es der Idee der Urfunktion zuwider fühlte und handelte — solches Zuwiderhandeln kann daher nicht selbstverständlich d. i. nicht notwendig sein. Selbstverständlich, notwendig kann nur ein durch die Idee des Ichs determiniertes Handeln sein, welches aber bei einem der Idee des All-Einen zuwiderlaufenden egoistischen Mehrseinwollen und Handeln nicht der Fall sein kann. Es muss also in der Urfunktion des Lebens (des Ichs) etwas liegen, das nicht selbstverständlich, sondern frei ist, nämlich das egoistische Mehrseinwollen, dessen Ausfluss das egoistische Fühlen und Handeln im Leben ist.

Ein weiterer **Einwand**, der sehr nahe liegt, würde dahin gehen: Vielleicht stammt jenes egoistische Fühlen und Handeln im Leben gar nicht aus der Urfunktion des Lebens; vielleicht ist es rein empirischen Ursprungs d. h. allein durch jene Position, davon der Organismus die blosse Erscheinung ist (vgl. I. Teil Abschn. III), bedingt. Danach wäre also

der egoistische Wahnwitz erst durch die durch Gehirn und Nerven vermittelte Erkenntnis und Gefühle ermöglicht; sein Streben würde eine durch das Leben erfolgende Verdunkelung der Urfunktion und ihrer Betätigung sein. Und weiter könnte man sagen: das Ich sieht sich empirisch als den Mittelpunkt der Welt, die ewige Erkenntnis („Innesein" vgl. § 28) ist verdunkelt, der Egoismus die natürliche Folge.

So naheliegend dieser Einwand (besonders in unserem empiristischen Zeitalter) scheinen könnte, so gänzlich verfehlt und haltlos ist er. Denn die Erkenntnis der andern Ichs ist im Leben eine (wenn auch auf andere Weise vermittelte) volle und ganze; die andern Ichs werden als ebensolche Mittelpunkte der Welt erfasst — gerade deshalb liegt ja dem einzelnen Ich so viel daran, die andern Ichs zu zwingen, sie dem eigenen Mittelpunkt zu unterwerfen, aus ihnen „weniger zu machen" als sie ihrem Wesen nach sind; ein Vorhaben, ein „Unternehmen", das Gelächter erregen müsste, wenn es nicht in der Urfunktion unseres Lebens gelegen und wenn es nicht die Wurzel so vieler (und, wie wir hier sehen, aller) Übel wäre. Jede Betätigung eines Mehrseinwollens setzt voraus ein gewisses vorgefundenes Gleichsein, das man weghaben oder doch (in Selbstverblendung) vertuschen, verdecken will. Auf der Erkenntnis, dass man nicht „mehr" ist, als die andern, beruht erst alles Wollen, mehr zu sein. Und auf eben derselben Erkenntnis basiert bei „anständigen" Charaktern aller Gerechtigkeitssinn und aller Edelmut. — Und was die Gefühle (Lebensgefühle) anlangt, so gehen diese die blosse Selbsterhaltung und Selbstförderung des Ichs an und haben als solche zu anderen Ichwesen gar keine (spezifische) Beziehung. Von besagter Verdunkelung im Leben kann demnach gar keine Rede sein.

Die glänzendste Bestätigung hierfür liegt in folgender Tatsache: Bei jeder Art empirischen Intellektes, jeglichem Gesundheitszustand, jedem Stand und Bildungsgrade, sehen wir bei Menschen alle Arten von Charakteren vom alleregoistischesten bis zum altruistischesten. Ein Beweis,

dass der sittliche Charakter nicht durch jene Position des Ichs, davon Hirn und Nerven die Erscheinung sind (vgl. I. Teil III. Abschnitt), bedingt sein kann. Denn bei den allerähnlichsten Intelligenzen (Intellekten) und Nerven gibt es in Wirklichkeit oft die allerverschiedensten Charaktere. Das Mehrseinwollen, der Wille zur Macht, kann demnach nicht durch die empirische Erkenntnis und Gefühle im Leben erfolgen. —

Man könnte weiterhin einwenden, dass vielleicht in der empirischen Erkenntnis und Gefühlsart wenigstens die Neigung zur Entstehung des egoistischen Mehrseinwollens gegeben sei; dass sich dieses erst im Leben nach und nach entwickeln könne; dass es demnach nicht in der Urfunktion des Lebens gelegen sein müsse. Dieser Einwand aber wird vollständig widerlegt durch den Umstand, dass der Charakter im ganzen und grossen in den meisten Fällen derselbe bleibt und sich in seinen Grundzügen schon in frühester Jugend zeigt. Sofort ist beim Kinde, sobald es nur andere Ichwesen als solche erfasst, eine ganz bestimmte Ur-Stellungnahme zu anderen da, welche wir unter sittlichem (gutem oder hässlichem) Charakter verstehen. Wie ein chemischer Stoff reagiert der Mensch sogleich beim ersten Erfassen anderer in einer ganz bestimmten charakteristischen Weise, und zwar zumeist zeitlebens in derselben Weise der Hauptsache nach. Erziehung und gutes Beispiel üben da oft gar keinen und meist nur geringen wesentlichen Einfluss. Ohne alles Schwanken, ja selbst ohne Überlegung bricht ein bestimmter Grad von Mehrseinwollen im Kinde hervor — gleich einer Naturgewalt, die nur ihrer Betätigung harrt und verbleibt in den meisten Fällen zeitlebens so ziemlich gleich. (Nur die **Reflexion** ermöglicht, dass ein Erwachsener um einen Grad mitfühlender erscheine, wie er als Kind war. Vgl. § 48.) Diese Tatsache im Verein mit der erwähnten, dass die Korporisation nicht den Charakter bedingt (bei den verschiedensten Korporisationen und Lebenslagen gibt es die verschiedensten Charaktere) gibt den unwiderleglichen Beweis, dass

der betreffende Grad des Egoismus eines Menschen nicht empirischen Ursprungs ist und daher schon in seiner Urfunktion des Lebens begründet, prädisponiert sein muss.

Es wäre noch hinzuzufügen, dass bei jeglicher Art „normalen“ Hirns und Nervensystems die egoistischesten wie die altruistischen Charaktere vorkommen — das sog. „Verbrechergehirn“ kann grossenteils als durch jene Urfunktion entwickelt betrachtet werden. (Vgl. I. Teil III. Abschnitt, wo wir sehen, dass das Ich durch sein Balancieren in die Position eingreift, deren Erscheinung der Leib ist.) Es gibt ja auch feine Gauner, die keine sog. Verbrechernaturen sind, rücksichtslose, herzlose Menschen, die zugleich für ideale Bestrebungen, für „alles Bessere“ Sinn und Verständnis zeigen. Und umgekehrt Leute mit einem Intellekt, der sie nur zu den einfachsten Lebensbetätigungen befähigt, die aber dennoch die grösste Herzensgüte und hohes Gerechtigkeitsgefühl besitzen. Ja selbst jene Fechtbodenintelligenz, die nur Sinn und Verständnis zeigt für „Erfolg“, „Macht“ u. dgl., ist nicht selten mit grossem Altruismus gepaart — ein Beweis, dass der Charakter der Intelligenz nicht den Charakter in sittlicher Hinsicht, den sog. Charakter des Herzens bedingt. Dagegen ist aber die Denkart (nämlich gute resp. bösartige Gesinnung) von der ganzen Art des Wollens (gutem resp. bösem Willen) abhängig.

Jetzt handelt es sich um die **zusammenfassende Darlegung des Beweises**, dass jenes Mehrseinwollen nicht aus der Position des Ichs hervorgehe d. h. nicht durch die Position des Ichs veranlasst werde; wir meinen dabei jene Position, von welcher der Organismus, der Leib die Erscheinung ist. (Vgl. I. Teil III. Abschnitt.)

Es wird zunächst zu zeigen sein, dass der jeweilige Grad des Mehrseinwollens bei einem Menschen nicht determiniert sein kann durch seine empirischen Vorstellungen und Gefühle — was der Fall sein müsste, wenn das Ich im Leben sich infolge seiner Position sozusagen natürlicher Weise (d. h. selbstverständlich) mehrseinwollend verhielte.

Die Auffassung anderer Ichwesen ist bei allen Graden des Mehrseinwollens, wie gezeigt, im Wesen gleich. (Gerade auf ihr beruht bei einem Menschen die mehr positive, bei andern die mehr negative Sympathie für andere.) Nur die Stellungnahme zu dieser Auffassung ist bei verschiedenen Menschen eine verschiedene.

Diese Verschiedenheit der Stellungnahme kann nun, wenn sie allein durch genannte Position bedingt sein soll, nur zustande kommen durch folgende zwei Faktoren: Erstlich durch eine die Auffassung der andern Ichwesen begleitende physiologische Resonanz (vgl. I. Teil § 35 Ende), welche bei verschiedenen Menschen als verschieden angenommen werden müsste, zweitens durch die infolge verschiedener Position verschiedenen Gefühls- und Gemütszustände der Menschen überhaupt.

Der Einfluss des zweiten Faktors muss sogleich fallen gelassen werden. Durch die Verschiedenheit der Gefühls- und Gemütszustände kann die Verschiedenheit jener Stellungnahme nicht determiniert sein, weil wir bei den verschiedensten habituellen wie vorübergehenden Gefühlszuständen (Freude, Mut, Sicherheits- und Kraftgefühl, Wohlbefinden; Trauer, Niedergeschlagenheit, Beklommenheit u. s. w.) alle möglichen Stellungnahmen zu anderen Ichwesen vorfinden.

Ebenso lässt uns die angenommene Verschiedenheit der physiologischen Resonanz im Stiche. Denn eine physiologische Resonanz ist nur möglich bei begleitenden Vorstellungen des kommenden resp. voraussichtlichen, möglich eintretenden Angenehmen oder Unangenehmen, welche zugleich mit bestimmten Vorstellungen und Auffassungen auftreten. (Vgl. genau I. Teil § 35 Ende.) Diese begleitenden Vorstellungen des kommenden Angenehmen resp. Unangenehmen können aber die Art jener Stellungnahme nicht determinierend bestimmen, da eben die Auffassung anderer Ichwesen als solcher bei allen Menschen gleich ist (und sonstige Gemütszustände erfahrungsgemäss jene Stellungnahme zu dieser Auffassung nicht im geringsten determinieren).

Nun könnte man sagen: Aber durch Hirndispositionen

können bei dem einen mehr begleitende Vorstellungen des (ob nun gegenwärtigen oder kommenden) Angenehmen, bei dem andern mehr Vorstellungen des Unangenehmen ausgelöst werden. Bei dem Einen könne daher die Vorstellung des Eingeschränktseins seines Nutzgebietes durch andere Ichwesen vorwalten (daher Unlust und Antipathie gegen sie); bei dem Andern überwiege vielleicht das Wissen, dass sich die andern in gleicher Lage befinden (daher Lust des Kollegen-Habens an ihnen, Sympathie für sie).

Allein auch dieser sich verführerisch ausnehmende Einwurf ist hinfällig. Denn gerade das Wissen, dass die andern dasselbe sind, macht erst Übelwollen so wie Wohlwollen möglich. Auch der Grausame findet bekanntlich in dem Wissen, dass der andere derselben Gefühle wie er fähig ist, seine Befriedigung gerade so wie der Wohlwollende und Hilfsbereite. Das Wissen also, dass die andern Wesen in gleicher prekärer Lage sind, ist nicht notwendig entscheidend über die Art der Stellungnahme zu ihnen. Ebensowenig kann es aber auch die Vorstellung des Eingeschränktseins durch sie sein. Denn diese Vorstellung ist nichts anderes als das Wissen, dass man nicht alleine in der Welt und nicht das Hauptzentrum derselben, sondern eines der vielen Nebenzentren ist. Aber gerade diese Erfahrung*, dass man nicht das einzig Wichtige ist, ruft bei dem einen Resignation, eine Teilnahme für die andern in bejahendem, bei dem andern Ärger, eine Teilnahme in verneinendem Sinne hervor; ja sie ermöglicht erst das Aufkommen beider Arten von Teilnahme. — Wollte man sagen, es trete da bei manchem zugleich die Vorstellung einer möglichen Interessenkollision auf, die ihm die andern antipathisch mache, so ist zu bedenken, dass eine solche Vorstellung schon sehr reflexiven Charakters ist, erst nach einer

* Ich gebrauche hier das Wort „Erfahrung“, da jede Erfahrung schon eine Interpretation des Rohstoffes der Empfindungen vorstellt. (Vgl. I. Teil II. Abschnitt.) Geradezu klassisch sind in dieser Hinsicht Volkelt's Darlegungen in seinem Werke „Erfahrung und Denken“. (Hamburg und Leipzig 1886).

langen Reihe von Erfahrungen und längerem, denkendem Verarbeiten möglich wird, sich also nicht sogleich bei den ersten Auffassungen anderer Subjekte einstellen könne. Aber auch dann könnte nur Furcht, Ängstlichkeit, Vorsicht, Zurückhaltung u. dgl. die Folge solcher Vorstellung sein, was auch oft der Fall ist, erfahrungsgemäss aber nicht im geringsten ungerechtes Mehrseinwollen bedingt. Es ist ja auch von vornherein klar: Blosse Besorgnis und Beunruhigung kann wohl ein Bereitsein zur Abwehr, nimmermehr aber einen Willen, der die Unterjochung anderer zum Selbstzweck hat, mit Notwendigkeit hervorrufen.

Also weder begleitende Hirndispositionen und Vorstellungen, noch sonstige Gemütszustände können allein das Ich mit Notwendigkeit zum Mehrseinwollen resp. einem bestimmten jeweiligen Grade desselben bestimmen. Auch vermögen es beide Faktoren zusammen nicht, da auch durch den Wechsel und das Auftreten der verschiedenartigsten Stimmungen und Gemütszustände die Grundstärke des Mehrseinwollens bei keinem Menschen wesentlich verändert erscheint; was aber bei einigen der Fall sein müsste; nämlich bei denen, wo diese beiden Faktoren zusammenträfen, die angenommenermassen das Ich zum Mehrseinwollen notwendig sollten bringen können; wo gewisse Gemütszustände im Verein mit gewissen Hirndispositionen diesen streng nezessierenden Einfluss nehmen sollten.

Wir sehen also: Das Mehrseinwollen ist etwas der Idee des All-Einen, des Ichs und dessen Urselbsterhaltung Zuwiderlaufendes. (Vgl. oben.) Daher ist die sozusagen natürliche Haltung des Ichs eine der Entstehung des Mehrseinwollens **entgegenarbeitende.** Daher muss ferner das Mehrseinwollen, wenn es überhaupt entstehn soll, erst durch eine Überwindung, durch ein (wenigstens teilweises) **Aufgeben** dieser natürlichen Haltung des Ichs erfolgen. Zu diesem Aufgeben kann aber, wie eben gezeigt, das Ich nicht mit Notwendigkeit durch die Position des Lebens veranlasst werden; wenigstens nicht in bestimmten, verschiedenen Graden.

Unter diesen Umständen kann also das Mehrseinwollen in bestimmten, verschiedenen Graden nur entstehen, wenn das Ich diese seine natürliche Haltung aufgibt, ohne durch seine Position dazu determiniert zu sein. Diese natürliche Haltung des Ichs besteht aber in dem Festhalten an seiner Idee, einem spezifischen Momente seines Wesens. Sonach kann das Mehrseinwollen (in bestimmten Graden) nur erfolgen durch ein (wenigstens teilweises) Aufgeben der Ur-Stellungnahme des Ichs zu seinen ewigen spezifischen Momenten. Solches Aufgeben aber kann, da genannte Ur-Stellungnahme die sozusagen natürliche, normale ist (vgl. oben), nur durch **Freiheit** (d. i. als etwas auch bei absoluter Erkenntnis nicht sicher Vorauszuberechnendes) stattfinden.

Dieses Aufgeben der Ur-Stellungnahme des Ichs muss aber (wenigstens grossenteils) schon vor der Position, d. i. vor dem Leben geschehen, da der Charakter in den meisten Fällen der Hauptsache nach angeboren erscheint. (Vgl. oben.)

Man kann also einen wesentlichen Unterschied konstatieren zwischen dem Mehrseinwollen und allen sonstigen mit ihm (und seinem Trotze!) nicht zusammenhängenden Willensäusserungen. Es widerspricht der Idee des All-Einen und des Ichs, kann daher nicht notwendig (absolut selbstverständlich) bloss aus empirischen Motiven begriffen werden, wie jene Handlungen und Neigungen, die aus dem blossen Integritätwollen und den empirischen Zuständen völlig erklärlich sind. Ja man könnte sogar sagen: Es vermögen keinerlei Zustände und Motive als solche den Selbsterhaltungstrieb zum Mehrseinwollen auch nur anzuregen; daher es, bloss von den empirischen Motiven aus betrachtet, geradezu unbegreiflich erscheint.

Jedes natürliche, unverdorbene Bewusstsein fühlt das: Es verargt das Mehrseinwollen, besonders das sehr bedeutende, dem betreffenden Ich. Selbst der Leichtsinn erscheint ihm verzeihlich, sobald es nur bedenkt, welch unwiderstehliche Eindrücke oft Vorstellungen momentanen Wohlseins auf Menschen ausüben können. Nicht so Ungerechtig-

keit und Bosheit. Das empört, erbittert und kann selbst Bedürfnis nach Züchtigung erzeugen, gleichsam einen naiven Versuch, das betreffende Ich durch Eingriffe in sein Wesen zur „*raison*“ zu bringen.

Das natürliche Bewusstsein **unterscheidet** also sehr wohl zwischen dem, was das Ich an überflüssigem Wollen (Mehrseinwollen) aus sich zur Welt hinzubringt und dem Wollen (Integritätwollen), welches die Lebensinhalte erst aus dem Ich gleichsam von selbst herauslocken.

Die empiristische, naturalistische Richtung in der Philosophie achtet freilich solcher Unterschiede, solcher unleugbarer psychologischer Tatbestände nicht. In ihrem Begriff der Materie verschwimmt und verschwindet alles wie in einem Brei: selbst das Affizierende und das Affizierte (das Ich). Gleichwohl haben aber einzelne Forscher diesen Unterschied sogar in der Naturwissenschaft geltend gemacht z. B. Rokitansky, welcher schon das Protoplasma, ob seines aggressiven Charakters, für ein böses, ungerechtes Prinzip erklärte. (Gleich dem alten Anaximander, der genialer Weise zugleich auch Darwin's Entwicklungslehre antezipiert hat.)

§ 22.

Es bleibt noch zu entscheiden, ob das in einer Verschiebung der Urfunktionen des Ichs wurzelnde Mehrseinwollen in der Lebensurtätigkeit und zwar als ein integrierender Bestandteil derselben vorkommt.

Eine kurze Überlegung wird genügen, um uns von der Richtigkeit des erwähnten zu überzeugen. Denn wäre jenes Mehrseinwollen kein integrierender Bestandteil, so würde es auch kein ständiger Begleiter der Urtätigkeit des Lebens sein. Wäre diese ganze Urtätigkeit ein selbstverständlicher (notwendiger) Akt, so könnte das in verschiedenen Graden nicht selbstverständliche Mehrseinwollen nicht immer dabei sein, nicht als ein mit ihm überall Vergesellschaftetes auftreten. (Das ungerechte Mehrseinwollen existiert in allen Lebenden und nur bei wenigen in ganz geringem Grade.) Vom All-Einen aus besehen ist das Mehrseinwollen ein Unsinn und ein Unding, etwas Horribles, (vgl. § 21), also dessen Produktion vonseiten der Ichkerne etwas höchst Unwahrscheinliches; es müsste also sein Vorkommen in verschiedenen Graden im Lebenden ein nur seltenes, geschweige denn überall Anzutreffendes sein.

Dagegen ist es verständlich, dass das Mehrseinwollen in allem Lebenden angetroffen wird, wenn es dem Urfaktor alles Lebens als ein ihm wesentlicher Bestandteil inhäriert resp. wenn etwas im Lebensurfaktor wesentlich existiert, davon dieses Mehrseinwollen die spezifische Manifestation ist. — Der Lebensurfaktor und seine Folge (das Leben) werden daher vom All-Einen aus besehen eine seltene Anomalie darstellen d. h. die weitaus meisten Ichkerne werden die Urtätigkeit des Lebens nicht aktuieren, sie („wohlweislich“ könnte man sagen) unterlassen.

Dieses unser Endergebnis der Freiheit der Lebensurtätigkeit und ihr Charakter einer Anomalie kann auch schon nach den früheren Ergebnissen (in § 17) niemanden überraschen. Denn das Ich geht mit seiner Grundtätigkeit des Lebens auf eine Änderung des Urverhältnisses zwischen sich und dem Transsubjektiven (dem übrigen All-Einen). Dass nun solch eine Änderung an sich nötig (selbstverständlich, wünschenswert) sein sollte und überdies gar eine derartige, die den so prekären und mit Plagen bedrohten Zustand des Lebens (dessen Ende ein „Ziel aufs innigste zu wünschen“ genannt werden konnte) zur Folge hat — das musste doch schon von vornherein als über alle Massen unwahrscheinlich erkannt werden.

Die Selbstverständlichkeit der Aktion des Lebensurfaktors ist widerlegt. Wie soll man sich aber nur auch die Möglichkeit seines in Aktion Tretens (die moralische, nicht die substanzielle Möglichkeit) begreiflich machen? Mit anderen Worten: Wie kann man es sich überhaupt zurechtlegen, dass trotz der Unsinnigkeit, die in der Lebensurtätigkeit liegt, diese dennoch auch nur in (vom All-Einen besehen) wenigen Fällen in Szene gesetzt werde? Wie ist es denkbar, dass das Unsinnige und Unselige ergriffen wird? Antwort:

Nur dadurch, dass die Idee dieses Unsinnigen, Schlechteren von einer einseitigen Perspektive aus betrachtet die bessere ist und dass das Ich sich gleichsam in trotziger Selbstverblendung, in wahnwitzigem Übermut auf diesen einseitigen Standpunkt stellt. Das wird die einzige Art einer Erklärung, eines Plausibelmachens jenes Unsinnes sein. — In einer Welt, in der so viel Unsinn herrscht wie in der unsrigen, dürfte es keine allzugrossen Schwierigkeiten kosten, sich auch ihren Grundunsinn „menschlich näher zu bringen", ihn psychologisch deuten zu können.

Zunächst aber ergibt sich die Bestätigung für das in § 20 als bloss wahrscheinlich Behauptete, dass die Urtätigkeit des Lebens einen unseren Willenshandlungen ähnlichen Charakter habe. Denn wenn diese Urtätigkeit frei ist d. i. vom All-Einen aus besehen ebensogut ausbleiben könnte und bei den meisten Ichkernen auch wirklich ausbleibt, so muss ihre Inszenierung vonseiten eines einzelnen Ichkernes eine Art Selbstbestimmung zu ihr, eine Wahlentscheidung, ein Wählen, eine Art Wollen sein. Das Ich **wählt** sozusagen zwischen zwei Ideen, der des Besseren (Selbstverständlichen, aber nicht absolut notwendig es bestimmenden, d. i. des bloss sein Sollenden) und der des Schlechteren (Nichtselbstverständlichen, nicht sein Sollenden, aber substanziell immerhin Möglichen). Diese Ideen sind gleichsam spezifische Momente des Ichkernes; es muss auch eine Art Innesein derselben vonseiten des Ichs da sein, jedoch ein viel unmittelbareres als jedes empirische Innesein und Wissen. (Vgl. §§ 20 und 31.) Die betreffenden Inhalte, deren das Ich ursprünglich (ewig) inne ist, diese ideellen spezifischen Momente seines Wesens (Ideen), sind kein der Ichbasis Fremdes oder Gegenüberstehendes, keine Objekte wie die Aussendinge, Empfindungen, Vorstellungen, vielmehr etwas, womit das Ich sich selbst teilweise ideell identifiziert. (Des Näheren hierüber in § 31.) Der ewige Urzustand des Ichs ist daher ein Sich-Identifizieren des Ichs mit etwas ideell mit ihm Identischem; sozusagen sein ewig normales Urwollen. Die Wahlentscheidung der Urtätigkeit des

Lebens erscheint daher als eine teilweise **Absage** an dieses ideell mit dem Wesen des Ichs Identische, ein Sich-Hinneigen zu etwas weniger mit dem Ich Identischen, eine Bevorzugung desselben.

Bemerkung. Den Einwand, dass es vielleicht einen unserer empirischen Einsicht verborgenen Grund der Lebensurfunktion gebe, wonach das egoistische Einzelseinwollen und Mehrseinwollen nicht den Endzweck der Urfunktion des Lebens vorstelle — haben wir schon oben (§ 21) widerlegt. Einen der geistreichsten Versuche, diese Ansicht als möglich hinzustellen, macht die „Philosophie der Erlösung" von Philipp Mainländer, nach welcher die Gottheit, das All-Eine, sich in die Vielheit der Individuen zersplittere, um ins reine Nichts überzugehen, um sich in ein absolutes Nirwana aufzulösen. Gegen solche Ansicht sprechen aber schon die Resultate des ersten Abschnittes auf das entschiedenste. Das All-Eine kann keine dauerhafte d. i. keine Veränderung seines Wesens an sich vornehmen, da die ganze Art seines Wesens und sein Dasein ewig an sich selbstverständlich ist. Nur innerhalb seines freien Spielraumes, nur bei ideellen Momenten seines Wesens, die aufgehobener Natur sind, gibt es einen Wechsel, eine Veränderung. Das All-Eine selbst aber, alles was an ihm Wesen ist, schliesst die Existenz ein und kann folglich durch nichts, auch nicht durch sich selbst, aus der Welt geschafft werden.

§ 23.

Nach allem bisherigen besteht die Freiheit des Ichs wohl auch im Wählen-Können des Schlechteren. Aber das ist nicht ihr ganzer Umfang. Das tatsächliche Wählen des Schlechteren ist wohl eine mögliche Betätigung der Freiheit, aber nur eine Art ihrer Betätigungsmöglichkeiten und zwar eher eine **missbräuchliche** als ihre natürliche zu nennen. Die wahre Freiheit ist eigentlich ihre selbstverständliche, ewige Betätigung, — hierin behält Spinoza recht — die in der wahren vollen Entfaltung des Wesens besteht d. i. alles dessen, was an einem Wesen selbstver-

ständlich ist, ursprünglich sein sollend (vergleiche vorigen Paragraphen) mit zu dem betreffenden Wesen gehört.

Das selbsttätige Hinneigen zu demjenigen spezifischen Momente seines Wesens, welches das mit diesem Wesen nächstidentische selbstverständliche, sein sollende (vergleiche vorigen Paragraphen) ist, kennzeichnet **die wahre Betätigung** der Freiheit. Das musste schon Leibniz intuitiv konzipiert haben, da er schrieb: „Die freie Substanz entscheidet sich durch sich selbst und zwar gemäss dem Motive des vom Verstande erkannten Guten, das sie anreizt, ohne sie zu zwingen.“ (L. Theod. II. B § 288.) Das heisst: Die Ichbasis, wenn sie die Lebensurtätigkeit nicht aktuiert*, unterlässt ein Sich-Hinneigen zu einem spezifischen Momente, das ihr von Natur aus ferner steht als ein anderes d. h. dessen Ergreifen schlechter ist; dessen Ergreifen wohl möglich, aber eine unsinnige, trotzige Selbstverblendung sein würde. (Vergleiche Leibniz's Unterscheidung in § 47.)

Worin die Freiheitslehre Leibniz's über die Spionza's hinausgeht, ist aber die Konzeption, dass die Betätigung einer Freiheit niemals eine absolut selbstverständliche sein könne. Wahre, wirkliche Freiheit muss immer etwas vom Charakter der „Zufälligkeit“ haben — darin sind Leibniz und Schelling völlig einig. „Der Geist,“ sagt Schelling, „will und er ist frei. Dass er überhaupt will, dafür lässt sich kein weiterer Grund angeben“, d. h.: Bei absoluter Erkenntnis würde das Eintreten seines Wollens wohl als möglich, nicht aber mit Sicherheit voraus erkannt werden können**. (Vgl. § 12.)

Der wahren Erkenntnis des Wesens der Freiheit hat nichts so lange und so sehr im Wege gestanden als dessen „Unvereinbarkeit“ mit dem Kausalgesetz.

* oder nur gering oder rückaktuiert.

** Hier zeigt sich, dass auch diejenigen im Rechte waren, welche die Freiheit der menschlichen Handlungen mit einem Vorauswissen derselben von einem angenommenen persönlichen Gotte für unvereinbar hielten. Denn das Freie ist eben das selbst bei absolutester Erkenntnis nicht voraus Wissbare.

Es ist folgendes festzuhalten. Das Kausalgesetz sagt, dass bei absoluter Erkenntnis alles Geschehen begriffen würde. (Vgl. § 13.) In dieser **weitesten** Fassung gilt es uneingeschränkt überall. In seiner **engeren** Fassung, wonach bei absoluter Erkenntnis alles müsste vorausberechnet werden können, gilt es nur in jenen Gebieten der Wirklichkeit, die keine freie Aktionssphäre haben. Die noch engere Fassung, wonach auf eine bestimmte Ursache eine bestimmte Wirkung folgen müsse, gilt nur innerhalb der Körperwelt d. h. für die Aufeinanderfolge von Balancebildern*. (Vgl. I. Teil III. u. IV. Abschnitt.)

Nicht nur Spinoza, auch Leibniz vermochte die Freiheit nicht mit dem Kausalgesetz recht in Einklang zu bringen oder vielmehr beiden zugleich gerecht zu werden. Der Grund ist: Spinoza's Substanz wie Leibniz's Monaden haben nicht völlig den körperlich-substanzartigen (leblos starren) Charakter abgestreift, mit welchem aber jede selbsttätige Aktion unvereinbar ist. (Vgl. I. Teil § 18 und 22.) Denn bei Spinoza ist die Ausdehnung noch ein direktes Attribut der Substanz, bei Leibniz ist die Monade in ihrer Grundbeschaffenheit (weil in ihrer niedersten Form) körperlich, Atom. Erst Schelling, der (durch Kant) aus der Schule des Berkeley'schen Phänomenalismus kommt, überwindet in seinem Begriffe des All-Einen jeden Rest von körperlichen Zwangs-Neben-Vorstellungen. — Hier zeigt sich uns so recht die Bedeutung der im I. Teil II. Abschnitt erwiesenen Wahrheit, dass das Körperliche blosses aufgehobenes Moment in

* Aber auch innerhalb der Körperwelt gilt das Kausalgesetz absolut nur soweit das Unorganische reicht. Denn das Organische ist Erscheinung der Position eines oder einiger Ichs (vgl. I. Teil III.), welche daher von der Urtätigkeit des Lebens stets modifiziert werden kann. Ein wesentliches Anderswerden des Eingreifens im Leben würde bei absoluter Erkenntnis jedoch wohl meist nur beim Menschen, betreffend sein ethisches Verhalten zu anderen Ichwesen, konstatierbar sein. — Das Eingreifen während des Lebens (die Aberration I. Teil § 33) muss, weil es ständig gleich ist, dem Kausalgesetz in dessen engerer, wenn auch nicht in der engsten Fassung gemäss sein, weil diese Aberration wohl ständig ist, aber nicht aus der Materie begriffen werden könnte.

Ichwesen und nicht im mindesten eine Beschaffenheit des Ichs selbst oder des Transsubjektiven ist.

Das also ist's, was die Ichbasis in ihrer Urtätigkeit des Lebens anstrebt: eine andere Ordnung als die ursprünglich naheliegendste, beste, sozusagen in jeder Hinsicht natürlichste. Das Ich sucht eine der Idee des All-Einen widerstrebende, unselige, unwahre. Es arbeitet seiner eigensten besseren Natur entgegen; es trotzt der Idee des All-Einen, welche eben die Idee des Guten und Wahren ist.

Beachten wir diesen Trotz näher. Das Ich schätzt, beurteilt, bewertet auf einmal sich und sein normales Verhältnis zum All-Einen anders, unrichtig. Es stürzt gleichsam seine ureigene, mit seinem Wesen zusammenfallende Selbstbewertung um. Es wertet unrichtig, gegen sein besseres Sein und Wissen sich auflehnend, es handelt unsinnig, horribel. Das Unsittliche (Ungerechte) ist das Horrible, das Unsinnige. Hier hat sich uns somit der tiefste Grund der Verwandtschaft zwischen Logik und Ethik, zwischen Vernunft und Gerechtigkeit, aufgehellt. — Das Ich stösst die richtige Schätzung und Bewertung von sich. Indem es ungerechter, unbilliger Weise mehr sein will als es normaler Weise von Natur aus ist und sein kann, mehr sein will als die andern, die doch dasselbe sind, rebelliert es gegen die ewige Ordnung der Dinge (im All-Einen). Am präzisesten hat diese Wahrheit der englische Philosoph Samuel Clarke intuitiv konzipiert. Er sagt direkt: „Alle vernünftigen Wesen, deren Handlungen nicht konstant und regelmässig durch die Vernunft und die notwendigen Unterschiede der Dinge, nach den ewigen und unveränderlichen Regeln der Gerechtigkeit, Güte, Billigkeit und Wahrheit bestimmt werden . . . . . , versuchen, so viel an ihnen liegt, die Dinge zu dem zu machen, was sie nicht sind und nicht sein können, — die höchste Vermessenheit sowohl als die höchste Absurdität, welche gedacht werden kann. Es ist ein Versuch, jene Ordnung zu stören, durch welche das Universum

besteht. Alle absichtliche Bosheit ist auf sittlichem Gebiete dasselbe wie wenn jemand in der Natur die bestimmten Verhältnisse der Zahlen, der mathematischen Figuren ändern, aus Licht Finsternis, aus bitter süss machen wollte.“ Hier dürfte Clarke in dieser seiner gewaltigen Intuition sicherlich auch die von uns erwiesene Wahrheit vorgeschwebt haben: dass die ewige Ordnung der Dinge im All-Einen wohl wie die der Aussenwelt unveränderlich ist; dass sie aber dennoch ideelle Verschiebungen (d. i. Abirrungen* von ihr durch neue aufgehobene Realitäten) durch Freiheit zulässt, was, wie eben erwähnt, in der körperlichen Natur nicht stattfinden kann.

Am klarsten und ausführlichsten hat Schelling diese Auflehnung des Ichs gegen die Ordnung des All-Einen, diesen „Abfall“ vom Ewigen und Normalen, konzipiert und beschrieben. Er nennt ihn die „Herrschaft des Eigenwillens“, welche eine Entfernung, ein „Weichen aus dem Zentro“, d. i. ein grösseres Sich-Separieren vom Zentral-All-Einen sei. Es sei dies eine „Verkehrung der Prinzipien“, worin eben das Wesen des „Bösen“ bestehe. „Denn es bleibt auch dem aus dem Zentro Gewichenen immer noch das Gefühl, dass er alle Dinge gewesen ist, nämlich in und mit Gott. Darum strebt er wieder dahin, aber für sich, nicht wo er es sein könnte, nämlich in Gott. Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht, die in dem Mass als sie vom Ganzen und von der Einheit sich lossagt, immer bedürftiger, ärmer, aber eben darum begieriger, hungriger, giftiger wird. Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch, dass es aus Übermut alles zu sein ins Nichtsein fällt.“ (Schelling, Wesen der Freiheit.) Dieses „Böse“, der „Übermut alles zu sein“, d. i. der Wille, das Hauptzentrum der Welt zu sein, dieses wahnwitzige Mehrseinwollen ist nach Schelling „der Geist der Zwietracht, der das eigene Prinzip vom allgemeinen scheiden will“. Das Sittliche dagegen besteht nach ihm in der „Tendenz der Seele, ganz im Absoluten

---

* D. h. die Ichkerne bleiben ewig gleich, nur verschiedene aufgehobene Momente (Tätigkeiten und Empfindungen) sind in ihnen möglich.

und dadurch erst vollkommen in sich selbst zu sein". Dies sei das „Walten des Geistes der Liebe", da sei der Wille „in göttlicher Art und Ordnung". —

Was das Ich jedoch in seinem Mehrseinwollen eigentlich will d. h. der Inhalt, der ihm vorschwebt — es ist, dies wie erwähnt, der Inhalt jener ihm von Natur aus ferner stehenden spezifischen Momente — bleibt unserer empirischen Erkenntnis ewig verborgen. (Über das Verhältnis des Inneseins der transzendenten zu dem der empirischen Inhalte ausführlich in § 31.) Gleichwohl lässt es sich an seinen Äusserungen psychologisch begreiflich machen. Denn wir fühlen diese Äusserungen in eminenter Übereinstimmung mit unseren Grundfunktionen des Lebens, als einen unmittelbaren Ausfluss derselben. Mit anderen Worten: Es besteht im Leben das Gefühl einer Ur-Vertrautheit, eines Ur-Einverstandenseins mit diesen Äusserungen. Hierauf gründet sich das Gefühl der Verantwortlichkeit für unsere Willenshandlungen. (Dasselbe ist, wie Schopenhauer treffend hervorhebt, so mächtig, dass einer, der sagen wollte, er könne nichts dafür, dass er schlecht sei, weiss, dass er ausgelacht würde.) Und darum besteht das psychologische Begreiflich-Machen der Inhalte der Lebensurtätigkeit darin, dass wir sie als ein solchen Äusserungen, bei welchen das genannte Gefühl der Ur-Vertrautheit vorkommt, Wesensverwandtes erklären. Solche Erklärung (Auslegung, Deutung) ist aber zulässig, weil wir wissen: Unter allen uns zu Gebote stehenden Vorstellungen und Begriffen bezeichnet die Vorstellung einer bestimmten Art von Äusserungen unserer Psyche jene Ur-Inhalte (Inhalte der Lebensurtätigkeit) am approximativ richtigsten, am wenigsten falsch. (Vgl. die im I. Teil in den ersten Paragraphen behandelte Möglichkeit metaphysischer Wahrheiten.)

Eine der bekanntesten psychologischen Deutungen der Lebensurtätigkeit unseres Ichs ist Schopenhauer's Lehre vom „Willen zum Leben" (welcher „der Kern der Welt" sei). Sie ist aber in metaphysischer Hinsicht zu unbestimmt, weil zu tautologisch. Denn es fragt sich gerade: Was will denn

das Ich im und mit dem Leben? Das Leben, die Inhalte, die das Ich erlebt, — natürlich die ihm gemässen — sind ja sehr wahrscheinlich nur ein Surrogat für jene Inhalte, die das Ich ursprünglich in seiner Urtätigkeit anstrebt. Direkt unstatthaft ist es aber, die Urtätigkeit des Ichs mit dem Ich selbst zu identifizieren, was Schopenhauer tut, da er den „Willen" direkt als unser ganzes Wesen hinstellt. (Erst in der Epiphilosophie fragt er: „Was wäre ich, wenn ich nicht Wille zum Leben wäre?" Das heisst: Was bin ich abgesehen von meiner Urtätigkeit des Lebens?) Ein Hauptwert der Intuitionen Schopenhauers aber ist die inbrünstige Überzeugung von der Wahrheit, dass unser Dasein kein Dasein gegen unseren Willen, d. h. kein Zwangsdasein im absoluten Sinne sei.

Treffender, weil viel bezeichnender ist Nietzsche's (bei den Stoikern, Hobbes vorgebildeter) Ausdruck „Wille zur Macht". Also spricht sein Zarathustra: „Dass das Schwächere diene dem Stärkeren, dazu überredet es sein Wille, der über noch Schwächeres Herr sein will. Dieser Lust allein mag es nicht entraten. . . . . Wo ich Lebendiges fand, fand ich den Willen zur Macht und noch in dem Willen des Dienenden fand ich den Willen Herr zu sein." Nach unseren Untersuchungen aber ergab sich als passendste die Bezeichnung „Mehrseinwollen", Mehrseinwollen als man von Natur ist und als die anderen, mit denen man gleich ist. —

Im Leben ist freilich das normale Verhältnis, so weit die aufgehobenen Momente (die der Urtätigkeit wie die aufgezwungenen) reichen, gestört, d. i. ideell beseitigt. Das Transsubjektive (das übrige All-Eine) ist vom Ich aus besehen der „Herrschaft des Eigenwillens" (Schelling) teilweise unterworfen. (Vgl. I. Teil § 30, wo wir ausgeführt, dass das Balancehalten des Ichs eine Art Herrschaft über die Dinge an sich sei, sowie daselbst § 38 Punkt 4, wonach die Dinge an sich vom Eingreifen des Ichs zugleich unberührt bleiben.) Es herrscht Feindschaft zwischen dem Ich und allem übrigen. Wie zwei feindliche Heerlager stehen sich Ich und Welt gegenüber. (Carlyle.) Das aber kann nicht das Letzte und

nicht das Ursprüngliche sein und ist es auch nicht, wie wir gesehen haben. Es kann nur eine durch törichte Selbstverblendung entstandene Episode im ewigen All-Einen sein.

So unser Endergebnis und der Gang unserer Beweisführungen. Um den Überblick über denselben zu erleichtern, musste die Behandlung aller nicht unmittelbar einschlägigen Fragen vorläufig ferngehalten werden. Dieselben sollen in den nun folgenden Untersuchungen ihre Erledigung finden.

§ 24.

Demgemäss werden die nun kommenden Erörterungen dieses Abschnittes vielfach mehr als Zusätze und Erläuterungen anzusehen sein. Doch werden auch manche wichtige, mit dem Bisherigen eng zusammenhängende Fragen ganz neu behandelt werden müssen; so namentlich das Problem der Zeitlichkeit des Lebens und seiner Urtätigkeit, der transszendenten und der empirisch gewussten Inhalte. —

Wir schliessen unmittelbar an unsere Ausführungen in § 17 an. Die Substanz der Ichbasis dürfen wir weder nach unseren empirischen Vorstellungen als starre Substanz noch als Veränderung denken. Erstere ist tot, gesetzt (vgl. I. Teil § 22), letztere ist blosses fluktuierendes Gesetztwerden, das dem gesetzten Substrate von aussenher angetan wird. (Vgl. I. Teil § 36.) Die Tätigkeit der Ichbasis muss eine mit ihrem Wesen selbst zusammenfallende (d. i. symbolisch gesprochen) innere sein. Die Substanz der Ichkerne kann daher als ein Mittleres zwischen unseren Begriffen der Substanz und der Energie gefasst werden. (Man könnte sonach, allerdings nur äusserst symbolisch, von einer „lebenden Substanz“ sprechen.)

Die modernen Lehren der empirischen **„Energetiker“** sind eine zu weit gehende Reaktion gegen eine allzu starr gewesene Auffassung von der Substanz. Es ist richtig,

dass der Grundsubstanz der Welt Veränderung nicht als ein ihr Fremdes, das ihn von aussenher angetan wird, vindiziert werden darf. (Das sahen wir schon im IV. Abschnitte des I. Teils.) Die Veränderung muss eine der Substanz innerliche, ihre Aktivität selbst, als solche aber aufgehobenes Moment innerhalb der Substanz sein. Vgl. weiters oben § 17 Anm., wo wir zeigten, dass die Substanz der Welt aber wesentlich Substanz d. h. kein blosses Vibrieren (Verschwinden und Neu-Anheben) von Substanzen, Substraten überhaupt, sein könne. Nur darf die Materie nicht als die „Substanz der Welt“ genommen werden. Denn dieselbe ist wesentlich (als ein aus Empfindungskomplexen Abstrahiertes) unempfindlich, leblos starr (vgl. I. Teil § 18 und 22), aus ihr kann daher keine Tätigkeit entspringen. (Vgl. ebendaselbst.) — Mit der Annahme der Materie als der Grundsubstanz der Dinge geraten wir also auch in dieser Hinsicht in unauflösliche Antinomieen, (da die Substanz der Welt eine innerliche Selbsttätigkeit, Spontaneität haben muss, die der Materie wesentlich d. i. notwendig abgeht). Überhaupt darf der Seinskern nur überräumlich gefasst werden (siehe I. Teil § 23 und 25). Der Kraft- resp. Energiebegriff der Empiriker, welchen diese an Stelle der Materie setzen, enthält die unklare Vorstellung eines Mischwesens von räumlicher und überräumlicher Bestimmung. (Vgl. genau I. Teil § 23 das längere Kleingedruckte.)

Die Substanz des All-Einen resp. der Ichkerne hat demnach wesentlich eine gewisse Aktivität, welche daher als spezifisches Moment dieser Substanz zu fassen ist; jedoch als ein spezifisches Moment, das irgendwie zugleich etwas vom Charakter des aufgehobenen Seins hat. (Vgl. oben § 17 Ende.) Gänzlich als aufgehobenes Moment sind nur die Akte der Freiheit, die Urtätigkeit des Lebens, zu nehmen u. s. w.

Wenn also auch das All-Eine eine Tätigkeit als innerliches, als spezifisches Moment seines Wesens besitzt, so ist dennoch die Anwendung unseres Begriffes Substanz

auf das All-Eine eine weit zutreffendere (weniger unrichtige) als die der Begriffe Aktivität, Tätigkeit oder der Kraft (welcher nur die Fähigkeit der Tätigkeit resp. deren Produzieren* bedeutet). Gleichwohl ist die Tätigkeit nicht als ein der Substanz des All-Einen Fremdes zu denken.

Ähnlicherweise wird mit den Prädikaten des Verharrens und des Werdens zu verfahren sein. Das All-Eine muss gleichfalls als ein in der Mitte zwischen beiden Bestimmungen, aber dem Verharren weitaus näher Stehendes betrachtet werden. Das Werden (immer-neu-Anheben) ist nur ein ideelles spezifisches Moment des All-Einen, das zugleich etwas vom Charakter des aufgehobenen Seins hat.

Es sei hier auf die scharfsinnigen Untersuchungen von Alphons Bilharz aufmerksam gemacht, der zu dem Resultate kommt, dass die *essentia* der Welt „zugleich konstant und veränderlich sei." Es sei „falsch, das Metaphysische durch Worte wie Unendlich, Konstant etc. allein erreichen zu wollen." (Bilharz, Metaphysik, Seite 105, 106, 357.) Ebenso erkennt derselbe sehr richtig, dass die Bezeichnung der Konstanz gleichwohl die weit weniger falsche sei. Er sagt hierüber: „Niemals ist ein Philosoph dem metaphysischen Problem auf geraderen und steileren Pfaden zu Leibe gegangen, als Parmenides und der eleatische Zeno, indem sie das . . . kategoriale Attribut der Konstanz als Wesensbestimmung des Seienden auffanden. Allein ihr Unternehmen war zu gewaltig für ihre Zeit; sie traf ein ikarisches Schicksal: Von der Höhe ihrer metaphysischen Sonnennähe führte kein Weg zur Sinnlichkeit mehr zurück." (Daselbst S. 140.) Weil sie nämlich das Moment des Werdens aus dem Kern der Welt völlig gestrichen, die Konstanz ihres genial erschauten „Einen"

* Jeder metaphysisch klare Kopf wird daher den Kraftbegriff, weil er eine blosse Abstraktion ist, nur das Produzieren, aber keinerlei Inhalte (Substrathaftes) bedeutet, zu vermeiden suchen. Auch schon in der äusseren Natur wird er den *deus ex machina* Kraft loswerden wollen. So findet schon Euler (Briefe an eine Prinzessin), die Erklärung der Gravitation aus Ätherstössen sei „vernünftiger und Leuten, die helle Grundsätze lieben, angemessener" als die aus einer „Kraft". Es sei u. a. an Lesage's geistvolle Theorie der Gravitation erinnert.

gewissermassen als eine versteinerte hingestellt, hatten sie sich jeder Möglichkeit einer Erklärung des Wechselnden von vornherein begeben. — Die Konstanz des All-Einen muss eine solche sein, in welcher das Dahinschwinden ein innerliches Durchgangsmoment ist, ein Unterzustand, welchen das All-Eine „als seinen Gegensatz ewig in sich erzeugt und überwindet" und in welchem es „daher nur mit sich selbst zusammengeht." (Hegel.) Wogegen bei den empirischen Realitäten deren Dauer ein blosses Standhalten gegen ein ihnen von aussenher angetanes Dahinschwinden, ein immer von neuem Gesetztwerden vorstellt. (Vgl. I. Teil § 36.)

§ 25.

Es wären noch einige Erörterungen betreffend den essentiellen Wechsel zwischen dem Ich und den Dingen an sich (dem übrigen All-Einen) am Platze. (Diesen essentiellen Wechsel haben wir im I. Teil § 38 näher behandelt.)

Nach den Darlegungen in § 17 ergibt sich hier die nähere Determination: Der essentielle (substratartige) Wechsel zwischen dem Ich und den Dingen an sich ist nur ein in beiden, und zwar in ihren Grenzgebieten aufgehobener. — Dadurch, dass diese Grenzgebiete, so weit sie den Dingen an sich angehören, auch Grenzgebiete (oder Nachbar-Grenzgebiete) für andere Ichwesen sind, resp. werden können, ist eine indirekte Einwirkung von Ich zu (anderem) Ich möglich. —

Welches Bewandtnis hat es aber damit, dass die Erfahrungstatsachen der Chemie dazu drängen, die chemischen Verbindungen als bloss veränderte Konstellationen von kleinen Teilchen anzusehen? Wie kommt es, dass die Erfahrung uns dazu verleitet, qualitative (essentielle) Veränderungen auf quantitative (schematische) Veränderungen zurückzuführen?

Es ist zunächst folgendes festzuhalten: Jeder Wechsel in der Aussenwelt ist nur in Bezug auf das Ich essentiell (qualitativ); ist Wechsel aufgehobener Momente des Ichs. (Vgl. I. Teil, II. Abschnitt.) Sofern wir aber vom Ich absehen, die Aussenwelt (unser blosses Balancebild) als

die Gesamtwirklichkeit betrachten, muss jeder Wechsel der Körper untereinander lediglich schematisch (äusserlich, quantitativ) sein — weil die Körper untereinander kein essentielles, sondern nur ein schematisches (äusserliches) Verhältnis haben. Die Körper sind an sich gegen einander gleichgültig, weil ihr Wesen Empfindungskomplex ist, Empfindungen aber indifferent sind. (Vgl. I. Teil, I. und II. Abschnitt.)

Dass sich demnach aller essentielle Wechsel in der Aussenwelt auf einen schematischen zurückführen lässt, ja dass die Erfahrung uns selbst dazu hinleitet, gerade das **beweist** nur, dass der essentielle Wechsel in der Aussenwelt gar nicht zustande kommt; d. h. dass die Aussenwelt selbst nicht das den essentiellen Wechsel Produzierende sein kann.* Der essentielle (qualitative) Wechsel kommt wie die Aussenwelt selbst nur im Ich zustande, ist aufgehobenes Moment in ihm, ist Funktion zwischen Ich und Dingen an sich, eine Folge einer essentiellen Tätigkeit des Ichs in seinen Grenzsphären.

Nehmen wir z. B. das chemische Gesetz der multiplen Proportionen d. i. die Tatsache, dass sich kleinste Teilchen in ganz bestimmten Vielfachen zu verschiedenen Stoffen verbinden oder das Prout'sche Gesetz. Das bedeutet demnach: Verschiedene Qualitäten bzw. qualitativ verschiedene Stoffe drängt uns die Erfahrnug unabweisbar als bloss durch und in verschiedener Anzahl, Gruppierung, Anordnung ebenderselben Elemente (kleiner Teilchen) bestehend anzunehmen. Sie drängt uns dazu d. h. die genauere Analyse unseres Balancebildes führt uns, wenn wir die Aussenwelt allein als Wirkliches ins Auge fassen, zur Annahme, dass alles qualitativ Verschiedene nur ein quantitativ

* Äusserst geistvoll bemerkt darum Höffding (Philosophische Probleme 1903) „Wie können physiologische Zustände psychische Symptome haben? Wie können qualitative Unterschiede quantitativen entsprechen? Weit entfernt, dass dergleichen Fragen durch Reduktion der Psychologie auf Physiologie wegfallen sollten, werden sie gerade durch dieselbe geschärft und treten in grellerer Form auf".

(äusserlich, schematisch) Verschiedenes ist. Aber bei diesem Ergebnis können wir nicht wie es die Empiriker tun, stehen bleiben. Verstehen wir es nur recht: Es führt von selbst zu einer höheren Auffassung. Denn das Essentielle, die essentielle Veränderung ist doch vorhanden und kann als solche nicht **nur** eine äusserliche, schematische sein. Folglich kann die Aussenwelt, weil in ihr aller essentielle Wechsel in Wahrheit nur ein schematischer ist, nicht das Reich des wahren Geschehens sein; — wie dies Herbart am deutlichsten erkannt hat, wie seine Theorie des Geschehens beweist. Die Aussenwelt kann daher nur inadäquates Abbild, schematischer Wiederschein des wahren essentiellen Geschehens sein (was wir im I. Teil nachgewiesen). — Der Materialismus kann die Frage nie beantworten, wie ein schematischer Wechsel (z. B. Hirnschwingungen) ein essentieller (Empfindung) sein könne. Denn diese Frage verstösst gegen den Satz des Widerspruchs, ist auf ein **unmögliches** Wie? gerichtet: nämlich, „wie" etwas Schematisches (Bewegung) nicht schematisch, sondern essentiell, substrathaft (Empfindung) sein könne. Für wen die Tatsachen der Chemie letzte Tatsachen sind, der muss konsequenter Weise auch die Tatsache der Empfindung leugnen. Denn alle Veränderungen in einem Organismus sind nach den chemischen Ergebnissen bloss veränderte Konstellation kleiner Teilchen, also diesen etwas „äusserlich Gleichgültiges". Ein Alteriertwerden (**Gepeinigtwerden**, Schmerz) dieser kleinen Teilchen durch veränderte Konstellation derselben ist daher absolut ausgeschlossen.

Frage: Was geschieht demnach im wahren Ansich, wenn vor unseren Augen z. B. eine chemische Verbindung sich vollzieht? Antwort: Es geht ein essentieller Wechsel vor in der Beziehung unserer Ichs zu gewissen Grenzsphären mit den Dingen an sich; mögen nun diese Grenzsphären unmittelbar oder dem Ich nur mittelbar bevorstehende sein. (Nämlich ideelle Teile der Dinge an sich können später Grenzsphären, Nachbarteile des Ichs werden, wenn sie später einmal in das Ich „hereinreichen" sollten. Vgl. I. Teil, § 32.)

Von diesen (uns total unbekannten) essentiellen Veränderungen sind die Veränderungen in der Aussenwelt die blosse Erscheinung. Alles, was wir chemische Verwandtschaft, Affinität u. dgl. nennen, das sind bloss Vorboten, Anzeichen, wohin sich der bestehende resp. ein bevorstehender Wechsel neigt oder was für ein Wechsel in der Aussenwelt unter bestimmten Umständen bevorsteht.

Zu diesen Ergebnissen leitet nur die im I. Teile gewonnene Erkenntnis, dass die Aussenwelt unser blosses Balancebild sei. — Zu den wichtigsten Resultaten des I. Teiles zählt ferner die Wahrheit, dass aller quantitative (schematische) Wechsel nur Erscheinung eines qualitativen (essentiellen) bedeute; ferner die Grundeinsicht, dass der eigene Leib die Erscheinung einer (essentiellen) Position des Ichs zu den Dingen an sich vorstelle. Die uralte Frage nach dem „Sitz der Seele“ (des Ichs) resp. ihrem Gebildetwerden durch den Körper erledigte sich dahin: **Der Körper selbst ist ja nur erst Erscheinung eines bestimmten Sitzes der Seele, des Ichs.** Alle bis zum Überdruss unternommenen vergeblichen Versuche einer „Erklärung“ der Möglichkeit der sogenannten „Wechselwirkung“ zwischen Leib und Seele sind damit gegenstandslos geworden.

Nach dem oben Gesagten ist es sehr wahrscheinlich, dass die tiefere Analyse der chemischen Erscheinungen nur ein Spezialfall einer allgemeineren Tatsache ist, nämlich der, dass alle **qualitativ** rein bestimmten Balancedaten sich bei näherer Analyse als in **quantitativ** reinen Verhältnissen bestehend darstellen. Z. B. die Verhältnisse der reinen Töne, wie die Akustik lehrt. Halten wir die Analogie mit den chemischen Verbindungen fest, so zeigt ein durchgängig gleichartig symmetrisches Gebilde von Luftschwingungen einen reinen d. i. qualitativ bestimmten Ton, sonst nur ein Geräusch — so wie ein überall gleichartig symmetrisches Gebilde von kleinen Elemententeilchen einen (chemisch) reinen Körper vorstellt, sonst nur ein Gemenge.

§ 26.

Wie ist ferner die Tatsache des objektiven Weltprozesses mit unseren Ergebnissen zu vereinigen? Denn nach diesen geht alle Veränderung ausschliesslich innerhalb der Ichwesen und deren Grenzgebieten vor sich und stammt allein aus dem Ich her.

Der sich hier aufdrängende Einwand wäre etwa so zu präzisieren: Dächten wir uns unsere Urtätigkeit des Lebens in allen Ichwesen z. B. auf tausend Jahre sistiert, so müsste damit auch das Leben und damit auch der Wechsel der Balancebilder und damit auch der objektive Weltprozess wegfallen. Weiters denken wir uns nach Ablauf dieser Zeit die Urtätigkeit des Lebens und das Leben wieder neu anhebend, so fänden wir ein verändertes Balancebild (Aussenwelt) vor, innerhalb dessen inzwischen, in den tausend Jahren, ganz bedeutende Veränderungen (Ereignisse) vor sich gegangen wären. Wir fänden also gleichsam die Kurve vor, die der Weltprozess inzwischen beschrieben hätte. Also müsste er doch wohl objektiv stattgefunden haben.

Zur Widerlegung dieses Einwandes wäre folgendes zu sagen: Wenn die Tätigkeit des Lebens sistiert ist, so ist die Kurve gleichsam, welche die Urtätigkeit des Lebens bei ihrer Entfaltung beschreibt, sozusagen nur latent beschrieben, nicht absolut vernichtet. (Die Urtätigkeit des Lebens muss gleichsam einen latenten Ansatz im Ich haben, ohne den sie nicht möglich wäre. Das Ich beschreibt also stets eine der Urtätigkeit des Lebens entsprechende ideale Kurve, die erst bei Entfaltung der Urtätigkeit gleichsam sichtbar hervortritt.) Wird nun nach diesen Jahren die Urtätigkeit des Lebens wieder aktuell, so treten auch die von ihr inzwischen idealiter zurückgelegten Strecken realiter, gleichsam sichtbar, hervor. Und von diesen Strecken stellt die inzwischen vom Weltprozess zurückgelegte Strecke den Wiederschein vor; also etwas, das auch realiter hätte hervortreten müssen, wenn die Urtätigkeit des Lebens und das Leben (und damit das Balancebild) realiter hervorgetreten wären.

Diese gefundene Lösung obiger Schwierigkeiten ergibt sich aber von selbst aus der Erkenntnis, dass allen Veränderungen und Veränderungsmöglichkeiten ein ideelles inneres Moment des Wechsels im All-Einen parallel geht, ein sozusagen Latentsein derselben, ein „inneres Durchgangsmoment" des Wechsels, wie wir es oben benannt; auch werden wir sehen, dass dem objektiven Zeitverfliessen im überzeitlichen All-Einen ein ideelles, aufgehobenes, latentes, innerliches Zeitverstreichen entspricht.

§ 27.

Nach allem bisher Erkannten ist unser Balancebild (die Aussenwelt) eine Funktion dreier Faktoren, nämlich a) des Ichs, b) der Urtätigkeit des Lebens vonseiten des Ichs und c) der Dinge an sich (Berührungssphären, Grenzsphären der Dinge an sich mit dem Ich). Wenn wir annehmen, dass die Urtätigkeit des Lebens als repulsierender Faktor (unabhängig von der jeweiligen Grösse des in ihr enthaltenen Mehrseinwollens!) sich gleichbleibt, so haben wir drei konstant bleibende Faktoren. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn durch sie etwas Konstantes (das Balancebild, die Aussenwelt) zustande kommt. Dieses Konstantsein findet gleichsam seinen Ausdruck in den Gesetzen der Erhaltung der Masse und der Erhaltung der „Kraft", welch letzteres gewiss viel richtiger Erhaltung der „Bewegungsgrösse" nach Descartes' Vorgange* zu nennen wäre.

* Vgl. oben, wo wir ausführten, dass jeder essentielle Wechsel in der Aussenwelt sich auf einen schematischen müsse zurückführen lassen. — Bloss darum wurde Descartes' Ausdruck fallen gelassen, weil sich die „lebendige Kraft" nicht nach m v, nur nach m v^2 messen lässt. Aber auf unser Messen kommt es hier nicht an. Wir können sie ja nur indirekt, nämlich an den überwundenen Widerständen messen. Da aber ist die Messung nach m v^2 erklärlich. Denn ein Körper, der sich mit doppelt so grosser Geschwindigkeit kontinuierlich fortbewegen soll, bedarf hierzu einer vierfachen Zufuhr an Bewegungsgrösse als ein anderer (mit einfacher Geschwindigkeit). Denn er muss bei gleichen Widerständen nicht nur doppelt so viel Masse zurückstossen, sondern auch, um sie wirklich wegzustossen, sie doppelt so schnell forttreiben, ihr also auch noch die doppelte Bewegungsgrösse übertragen.

Dass aber überhaupt eine Veränderung, ein Geschehen in dem Balancebilde der Aussenwelt stattfindet, rührt daher, dass einer der genannten drei Faktoren (der Faktor b) keine eigentliche Substanz, kein eigentliches Verharren, sondern selbst einen (allerdings essentiellen) Wechsel vorstellt. —

Durch genannte drei Faktoren ist ob ihres Konstantseins die äussere Natur und der Naturlauf völlig determiniert, weil er eine blosse Funktion derselben, ein durch sie Gesetztes ist. In der Natur gibt es daher keine Freiheit. Nur dass es **überhaupt** für jeden von uns eine Natur und einen Naturlauf gibt, ist eine Folge einer Freiheitstätigkeit des eigenen Ichs, nämlich der Urtätigkeit des Lebens, welche einer der genannten drei Faktoren ist.

Innerhalb des Balancebildes (der Natur) nennen wir jenen Teil anorganisch, wo die im I. Teil § 33 erwähnte Aberration nicht stattfindet, d. h. jenen Teil, der nicht zugleich von der Urtätigkeit eines anderen Ichs Kunde bringt. (Dass durch solche Aberration das Gesetz von der Erhaltung der Kraft nicht durchbrochen zu werden braucht, wurde daselbst schon erwähnt.) — Aber diese minimalen Aberrationen müssen dem Kausalgesetz ebenfalls entsprechen, d. h. bei absoluter Erkenntnis vorauszuberechnen sein; wenn auch nicht aus der Materie vorauszuberechnen. — Dass aber überhaupt etwas aus der Materie vorausberechnet werden kann, was wie wir wissen, in Wahrheit aus ihr nicht herstammt, rührt daher, dass die Aussenwelt und der Lauf ihrer Geschehnisse wohl inadäquates Abbild des wahren Geschehens, aber dabei doch als Balancebild verlässlich ist, getreue Daten vom wahren Geschehen bringt; dass „das Physische ein Zeichensystem eines Ansich, das selbst nicht physisch ist", vorstellt; (in welchem Ausdrucke ein geistvoller Autor meine Lehre treffend wiedergegeben hat). Weil das Physische getreues Zeichensystem des Ansich und seines wahren Wechsels ist, gibt es verlässliche Vorausberechnungen und verlässliche theoretische, wie praktische Technik.

Als schlechterdings nicht vorausberechenbare d. i. freie Geschehnisse in der Aussenwelt wären lediglich jene Hand-

lungen der Menschen zu betrachten, welche durch teilweise Anders-Entschliessungen ihrer Urtätigkeit des Lebens zur Erscheinung kommen, und zwar durch Anders-Entschliessungen betreffend die Grösse ihres Mehrseinwollens.

§ 28.

Nach den Ergebnissen von § 20 und 21 hat die Urtätigkeit des Lebens vollends einen willensartigen Charakter, ist als durch eine Art Wahlentscheidung entstehend zu denken. Zu diesem Resultate drängt aber auch allein folgende Erwägung. Nur bei einem Wesen, das seinen Ideen (spezifischen Momenten, auf welche hin die Urtätigkeit des Lebens erfolgt, § 22) mit ursprünglichem Interesse gegenübersteht, ist ein Übergang vom Selbstverständlichen zum Nichtselbstverständlichen (gleichwohl Möglichen), Freien denkbar. Ein vorübergehendes Sich-Einsetzen, stärkeres Hinneigen zu den dem Ich von Natur aus ferner stehenden spezifischen Momenten (vgl. § 22), setzt ein früheres Sich-Einsetzen für die ihm näher stehenden voraus. Und diese Fähigkeit des vorübergehend stärkeren Hinneigens muss durch irgend etwas geweckt werden. Da das Ich aber nicht durch Fremdes dazu angeregt werden kann (§ 17), muss es sich selbst dazu anregen, sich den Impuls dazu geben, d. h. einen willensartigen Akt vollführen. Und auch das frühere normale Sich-Einsetzen für die näher stehenden spezifischen Momente ist als ein infinitesimaler Wille zu denken. Da aber jeder Wille *implicite* eine Vorstellung enthalten, weil einen Inhalt haben muss, so ist, wie schon erwähnt, notwendig, dass das Ich von Natur aus etwas dem Wissen, Innesein Analoges, ein infinitesimales Ur-Wissen besitze.

Ausgezeichnet sind die von gleicher Erkenntnis getragenen Ausführungen E. v. Hartmann's in seinem Hauptwerke: „In jedem Wollen wird ein Übergang eines gegenwärtigen Zustandes in einen andern gewollt. Der zukünftige Zustand muss im Wollen als das Andere des jetzt gegenwärtigen Zustandes enthalten sein und gibt dem Wollen seinen Endpunkt oder sein Ziel, ohne das es nicht denkbar ist. Da nun aber

dieser zukünftige Zustand als ein gegenwärtig noch nicht seiender in dem gegenwärtigen Aktus des Wollens realiter nicht sein kann, aber doch darin sein muss, damit derselbe erst möglich wird, so muss er notwendiger Weise idealiter d. h. als Vorstellung in demselben enthalten sein.“ Zumindest muss aber in einem Wollenden die negative Vorstellung eines Andern enthalten sein, wenn das Wollende bloss einen gegenwärtigen Inhalt, Zustand weghaben, ihn loswerden will. —

Näheres über die Art des genannten Ur-Wissens des Ich in § 31.

§ 29.

Aus der Freiheit der Urtätigkeit des Lebens folgt von selbst, dass dieselbe nicht ewig, vielmehr etwas zeitlich Dahinschwindendes sein muss, wenn auch nicht so dahinschwindend wie unsere Empfindungen. Sie wird vielmehr, wie wir ausführen werden, einen solideren Kern haben müssen mit einem dem Überzeitlichen ähnlichen Habitus.

Wenn die Urtätigkeit des Lebens, wie nachgewiesen (§ 21) frei ist d. h. nicht an sich selbstverständlich, wenn sie in einem Sich-Hinneigen des Ichs zu gewissen Momenten besteht, so ist einleuchtend, dass so lange sie selbst bestehen soll, auch dieses Sich-Hinneigen des Ichs bestehen muss; das Sich-Hinneigen aber kann als ein nicht Selbstverständliches unmöglich etwas sein, das keiner Erneuerung bedarf. Es wäre sonst an sich selbstverständlich, weil in sich beruhend.

Würde man dagegen einwenden, es sei in sich beruhend gemacht worden, so widerspräche dem die Wahrheit, dass das All-Eine keine dauernde Veränderung vornehmen kann, auch nicht bei aufgehobenen Momenten; es müsste sonst etwas, was wesentlich nicht selbstverständlich ist, zu einem Selbstverständlichen machen können, also den Charakter, den eine Realität von Natur aus wesentlich hat, zu ändern imstande sein, was dem Gesetz der Identität zuwiderliefe. Es wäre gerade so, als ob es eine Empfindung sollte zu einem Ichwesen machen können, als ob es ihm möglich sein sollte, zuwege zu bringen, dass z. B. eine blosse Empfindung Schmerz leide.

Die Urtätigkeit des Lebens bedarf demnach einer stetigen Erneuerung; sie **schwindet** also (wenigstens in einer Hinsicht) **beständig dahin.**

Solch ein Dahinschwindendes kann natürlich unmöglich anfanglos sein in dem Sinne, dass es gänzlich „ausser aller Zeit" fiele, wie Schelling vermeint hat. Denn völlig „ausser aller Zeit" könnte nur eine Realität zu stehen kommen, bei der gar keine Erneuerung, also gar keine fortgesetzte Neuzeugung stattfände, also eine Realität, die absolut nicht dahinschwindend wäre. Die Urtätigkeit des Lebens muss demnach, da sie beständig in der Zeit neu anhebt, auch im ganzen einmal (zum ersten Male) in der Zeit angehoben haben. (Wobei jedoch nicht zu vergessen ist, dass der Ausdruck „in der Zeit" nur symbolisch genommen werden darf. Vgl. § 32.)

Damit ist ferner die Annahme einer absoluten Unveränderlichkeit der Lebensurtätigkeit widerlegt, u. a. auch Schelling's Behauptung von der absoluten Unveränderlichkeit der „intelligiblen" Freiheitstat, der transszendentalen Wahlentscheidung*, zu welcher er (gleich Schopenhauer) durch Kant's Ausführungen verleitet wurde. Kant selbst kam wieder zu genannter Ansicht dadurch, dass er die Zeit ausschliesslich, schroff auf den „inneren Sinn" einschränkte; dass er nicht erkannte, dass der zeitliche „innere Sinn" selbst so wie alles empirisch zeitliche Geschehen nur durch ein der

* Schelling sagt überdies, dass „die Entscheidung", wodurch des Menschen Leben in der Zeit bestimmt sei, „mit der ersten Schöpfung zusammenfalle", in den „Anfang der Schöpfung falle". Allein einen Anfang gibt es bei dem ewig selbstverständlichen All-Einen nicht. Schelling wusste das selbst ganz gut. Mit diesem unhaltbaren „Anfang" wollte er nichts weiter als der folgenden unentrinnbaren Alternative ausweichen: Entweder ist die Freiheitstat anfanglos; dann aber fällt sie mit dem Wesen des Ichs zusammen und von einer Freiheit, Wahlentscheidung kann keine Rede mehr sein. Oder aber sie hat in der Zeit angehoben. — Mit der letzteren Konsequenz aber vermochte sich Schelling nicht zu befreunden, weil er damit (wie wir jedoch sehen werden irrtümlich) befürchtete, jede dem Leben des Menschen vorhergehende und seinen Charakter bestimmende Freiheitstat fallen lassen zu müssen.

Zeit im Ansich entsprechendes aufgehobenes Oszillieren ermöglicht werden könne. (Vgl. § 30.)

Ebenso aber ist einzusehen, dass die Lebensurtätigkeit nicht etwa (wie die Empfindungen) in jeder Hinsicht neu anhebt, nicht gänzlich haltlos dahinschwindet.

Solange ein Willensentschluss andauert, hat er diese seine Dauer in gewisser Hinsicht wesentlich. Ein Wille der gar keine Dauer d. i. Geduld zu warten hätte, wäre innerlich unmöglich. Jeder Wille setzt sich selbst nicht nur in die Gegenwart, sondern auch schon mit in die Zukunft voraus, da das Durchsetzen des Gewollten nur in die Zukunft fallen kann, also das Weiterdasein dieses Willens in der Zukunft impliziert. Jeder Wille muss zugleich auch wollen, dass er noch in der folgenden Zeit da sei — und wäre diese folgende Zeit auch nur der nächste Augenblick. Wäre dies nicht der Fall, so könnte der Wille keine Befriedigung wollen, könnte also unmöglich Wille sein. Jeder Wille muss sonach gleichsam daran arbeiten, noch in nächster Zeit da zu sein. Mit jedem Wollen (Wahl-treffen) nimmt daher das Ich (teilweise wenigstens) auch schon **sein künftiges Wollen sich selbst vorweg;** setzt es teilweise voraus in die Zukunft.

Das Ich ist also (nach obigem) in seinem Wollen immer erneut tätig und ist zugleich (nach dem eben Ausgeführten) durch sein früheres Wollen dazu mitbestimmt. Es ist durch sein früheres Wollen zu seinem jetzigen Wollen dirigiert, gewissermassen determiniert und zugleich ist das jetzige Wollen doch völlige Erneuerung, nicht starres Weiterverharren des früheren. Solch sonderbares Zugleichsein ist aber eben nur bei einem überzeitlichen Wesen möglich, als welches wir das Ich schon im I. Teile dieses Werkes nachgewiesen. Und ebenso hat das Wollen trotz alles Erneuertwerdens doch zugleich auch eine Art überzeitlichen Charakter, indem es sich immer über die jeweilige Gegenwart hinaus, voraus in die Zukunft setzt; was wieder daraus erklärlich wird, dass es fluktuierende, vorübergehende Betätigung eines überzeitlichen (infinitesimalen) Urwillens ist

(vgl. § 28). Diese überzeitliche Seite des Willens wird nun bei der Urtätigkeit des Lebens (wo es sich nach ewigen spezifischen Momenten bestimmt) noch ersichtlicher sein müssen als beim empirischen Wollen, das schon auf endliche vorübergehende Inhalte (Empfindungen) zielt. Und diese überzeitliche Seite der Lebensurtätigkeit war es, was Schelling dazu verleitete, die ganze Urtätigkeit als ein absolut ausserhalb der Zeit Stehendes zu bestimmen. — Wenn jemals, so bestätigt sich hier das Wort Volkelt's, dass „die Heroen der Philosophie die Probleme zu einfach aufgefasst", zu sehr „im Lapidarstil philosophiert haben".

§ 30.

Es wäre nun noch das Wesen der Zeit selbst näher zu bestimmen.

Nach unseren gesamten Ergebnissen ist die empirische Zeit ein im Ich entstehendes (ideell sich abhebendes) Schema des Wechsels seiner Empfindungen und Willenswallungen. Sie ist der Ein- und Austritt der im Ich aufgehobenen Momente an sich allein betrachtet; sie ist das blosse Ein- und Austreten als solches, abgesehen von den ein- und austretenden Realitäten selbst; so wie die Bewegung das blosse Ein- und Austreten im Raume (Eintreten in einen andern, Austreten aus dem früher eingenommenen Raum) vorstellt. (Vgl. I. Teil § 36.) Die Zeit ist daher eine ebensolche „intuitive Abstraktion", als welche wir die Bewegung kennen gelernt; nur ist sie eine noch grössere Abstraktion. Denn während die Bewegung Abstraktion von nur speziell räumlichen Geschehnissen vorstellt, erscheint die Zeit als Abstraktion von allen uns bekannten Geschehnissen überhaupt.

Nach unseren letzten Ergebnissen aber kann die Zeit noch schärfer, ihrem Wesen nach noch genauer präzisiert werden. Zunächst wissen wir nach den Untersuchungen des I. Teils: Indem fortwährend immer andere Berührungssphären in das Ich gleichsam „hereinreichen", entstehen gleichsam im Ich Lücken, welche immer wieder durch andere Berührungssphären ausgefüllt werden. Diese Lücken und ihr wechselnden Ausgefülltwerden bekommt das Ich an seinen Empfindungen und deren Wechsel zu verspüren. Die Empfindungen scheinen selbst in das Ich ein- und auszutreten; es ist aber nur ein sozusagen ideelles Ein- und Austreten derselben, da sie nicht an sich bestehen, sondern ihr Material erst aus dem Ich entlehnen.

Das ständige Neu-Auftreten der ideellen Lücken, welche die dahinschwindenden Empfindungen im Ich zurücklassen und ihr fortwährendes Ausgefülltwerden durch neue oder neu anhebende Empfindungen — kann von einem mit menschlicher Position begabten reflektierenden Ich auch für sich allein perzipiert werden. Diese blosse Tatsache des Entstehens immer neuer Lücken im Ich und deren fortwährendes Neu-Ausgefülltwerden durch neue Empfindungen ist die Tatsache des Vorhandenseins resp. Kommens und Vergehens der Zeit.

Die Zeit ist also, kurz gesagt, das Entstehen immer neuer ideeller Lücken im Ich als solches betrachtet — wie die Bewegung das Entstehen immer neuer (aber gleicher) Empfindungskomplexe an einem immer neuen Orte* als solches betrachtet ist.

Schon in dem Satze des Augustinus, dass der Mensch „nur den Eindruck, den vorübergehende Dinge auf sein Gemüt machen, messen könne, nicht aber die Zeit selbst", liegt die Perzeption enthalten, dass die Zeit (vgl. oben) nur eine sozusagen intuitive Abstraktion sei, gewonnen aus dem Entstehen immer neuer Eindrücke im Ich; dass sie das fortwährende Ausgefülltwerden der Lücken durch die Eindrücke selbst sei; dass demnach das Messen der Zeit nur durch Vergleich von (die Lücken) länger oder kürzer ausfüllenden d. i. länger oder kürzer gleicherweise anhebenden Eindrücken (Empfindungen) möglich sei.

Das Merkwürdigste an der Zeit aber ist das fortwährende Verwandeltwerden von Zukunft in Gegenwart und Vergangenheit. — Gehen wir weiter zur gefundenen Urtätigkeit des Lebens zurück, so zeigt sich: Die Urtätigkeit des Lebens, die sich teilweise schon im voraus setzt (vgl. § 29), ändert

* Richtiger ausgedrückt: Das Verlegtwerdenmüssen derselben an immer neue Orte.

damit schon im voraus das Verhältnis des Ichs zu den Dingen an sich (dem übrigen All-Einen); sie reisst damit teilweise schon im voraus die Lücken des Ichs auf. Die Tatsache der Zukunft und ihr allmähliches Heranrücken ist demnach gleichbedeutend mit der Tatsache, dass sich infolge der im voraus Lücken aufreissenden Urtätigkeit auch Lücken vorfinden, die sozusagen als antezipiert gesetzte vorläufig bloss ideell existieren, die sich aber dann nach und nach realiter einstellen, gleichsam sukzessive fällig werden. Wenn daher Augustinus die sich scheinbar zu verwegen ausnehmende Frage erhebt: „Doch wie vermindert oder verzehrt sich die Zukunft, die noch nicht ist?", so ergibt sich nach dem eben Gesagten als Antwort: Das Sich-Verzehren der Zukunft ist der Effekt der Urtätigkeit des Lebens in jener Hinsicht, wonach diese im Ich ideelle Lücken als sich später schärfer zu realisierende schon im voraus setzt d. i. aufreisst.

Das fortwährende Gesetztwerden der Lücken ist nicht ohne die Urtätigkeit des Lebens, welche selbst nur eine ideelle Unterbrechung in der ewigen Tätigkeit des Ichs vorstellt; welch letztere selbst überzeitlich ist d. h. eine Ewigkeit ohne Lücken, die einander ablösen, ohne Augenblicke, die einander jagen. Das einander Jagen der Lücken ist die Zeit. Die Zeit jagt nur, weil „das Leben jagt." (Lenau.) Und dieses jagt wiederum, weil die Urtätigkeit des Lebens jagt d. h. fortwährend neue Lücken als sukzessive sich realisierende ideell gleichsam vor sich aufreisst. Das Ich ist also erst der Quell der Zeit, in welche es daher nicht selbst eingepfercht sein kann; das Ich steht vielmehr über der Zeit d. h. ist überzeitlich. (Nochmalige Bestätigung des schon im I. Teile § 36 u. 38 Punkt 5 Erwiesenen.) Nur die aufgehobenen Momente des Ichs schwinden zeitlich dahin.

Wie wird nun das nähere Verhältnis der Zeit zur Überzeit und ihr Übergang in diese resp. ihr Hervorgehen aus derselben zu bestimmen sein? Da wir wissen (§ 29), dass die Urtätigkeit zeitlich, (symbolisch gesagt) in der Zeit angehoben hat und anhebt, so müssen die einander ablösenden

Augenblicke der Zeit etwas ihnen in der Überzeit Entsprechendes, Korrespondierendes besitzen, gleichsam latente Augenblicke. Nur auf diese Weise wird die Tatsache verständlich, dass von der offenbar aus der Überzeit aufschiessenden Urtätigkeit des Lebens zugleich (wenn auch nur symbolisch) gesagt werden muss, dass sie „in der Zeit" erwachsen sei. Und das Kommen immer neuer Augenblicke muss in der Überzeit folgendermassen sein: Ein Kommen immer anderer, aber nicht absolut anderer Augenblicke, wie es in der Zeit stattfindet. Diese latenten Augenblicke werden zugleich eine Art organische Einheitstotalität bilden, in der die Augenblicke wohl unterschieden, aber nur sekundärer Natur sind, in der „der Unterschied noch kein Anderssein, sondern sich vollkommen durchsichtig ist und bleibt." (Hegel über die absolute Idee, Logik III. 1841. Seite 319.) Die Überzeit darf sonach als Ewigkeit definiert werden, in welcher die Augenblicke einander nicht ablösend jagen, indem sie eine gewisse Simultaneität besitzen; eine Ewigkeit, von der weder gesagt werden darf, dass die folgenden Augenblicke noch nicht da sind, noch auch, dass sie schon (vollständig) da sind.

Um das eben Gesagte weniger paradox zu finden, möge man nur bedenken: Auch in der Überzeit steht das Ich nicht drinnen, die Überzeit ist ebenfalls auch nur (wie die Zeit) eine Abstraktion u. zw. eine Abstraktion von dem ewigen aufgehobenen Oszillieren des Ichs (seines Urwillens § 28), welches Oszillieren als aufgehobenes ewig jung und zugleich ewig alt ist. Infolgedessen sind wir auch in der Zeit (zeitlebens) jeden Augenblick zugleich neu da und bleiben doch immer die alten. Ja noch mehr: Auch die Augenblicke der Zeit selbst sind immer neu und doch in gewissem Sinne zugleich immer alt, nämlich die alte Gegenwart. Dies rührt daher, dass die Zeit von der Überzeit umschlungen und getragen blosse ideelle Unterbrechung, ideelle Auseinanderreissung der Überzeit ist; eigentlich ein Auseinandergerissenwerden gewisser ideeller (gleichsam organisch zusammenhängender) Spezifika des ewigen

Oszillierens — ein Auseinandergerissenwerden durch die Urtätigkeit des Lebens.

Wem die Wahrheit, dass in der Überzeit die künftigen Augenblicke weder völlig künftig, noch völlig gegenwärtig sind, als unannehmbar erscheinen sollte, möge bedenken, dass das Ich erst der Quell der Zeit ist, dass daher die künftigen Augenblicke in seinem Schosse liegen; dass das sozusagen Aufgehobensein der künftigen Augenblicke in der Überzeit nur ein anderer Ausdruck für das ewige Selbstverständlichsein der ewigen Tätigkeit des Ichs ist. Sonach ist das Kommen der Zukunft etwas aus dem ewig selbstverständlichen, die Existenz einschliessenden und damit auch alle zukünftige Existenz ideell **vorweg** in sich tragenden Wesen des Ichs Verständliches. Dieses Vorweg in sich Tragen ist eben das Aufgehobensein der Zukunft in der Überzeit. Weiters: Die in der Überzeit aufgehobenen künftigen Augenblicke sind auf diese Weise dem Ich nichts Fremdes, vielmehr ein ihm Urvertrautes. Das Aufgehoben- und Vertrautsein der künftigen Augenblicke hört erst auf, wenn das Ich (mit der Lebensurtätigkeit) seine wahre Heimat, seinen sozusagen natürlichen metaphysichen Ort verlässt: da tritt die grelle, **scharfe** Scheidung von Gegenwart und Zukunft ein, weil das, was da kommt, ein dem Ich Fremdes ist, das ihm von aussenher angetan wird und nicht mehr bloss seine ureigene ewige Tätigkeit selbst ist. Darum erscheint die Zukunft im Leben teilweise als etwas dem Ich Fremdes, von ferne Herankommendes, etwas was dem Ich von aussenher aufgedrungen wird, in dessen Strudel (Zeitstrom) es gezogen ist und darin umhertreibt; während das Ich ohne Urtätigkeit des Lebens nur ewig das hat, was es von Natur aus ist, seine Zukunft ein ihm durch sein (selbstverständliches) Wesen sicheres und verbürgtes selbstverständliches **Eigentum** und **Selbstprodukt** ist. In diesem Sinne ist daher dem Ich ohne Urtätigkeit des Lebens seine Zukunft nur eine aufgehobene Ferne, ein aufgehobenes Jenseits. Die

Ewigkeit der Überzeit ist die wahre Ewigkeit, während die aus Zeiten zusammengesetzt gedachte ein ewig unvollendetes Jenseits, eine unausschöpfliche Leere, die die schlechte Ewigkeit und ein „schlecht Unendliches“ (Hegel) ist.

Das Gesagte lässt sich bildlich durch ein **Gleichnis** noch verdeutlichen: Die ewige Tätigkeit des Ichs gleicht einer Fahrt auf spiegelglatter See, die als Fahrt gar nicht merklich wird, weil der Kiel die Wasser so leicht scheidet, dass überhaupt keine Wellen (einzelne Augenblicke) entstehen. Erst durch die Urtätigkeit des Lebens erfolgt die Störung des Einklangs, das Meer wird unruhig, Welle hebt sich scharf von Welle (Augenblick von Augenblick) ab, dichter Nebel hindert jeglichen Ausblick, Sturm wühlt die Tiefen der See auf, Sandbänke, Klippen werden dadurch blossgelegt. Und um an diese nicht anzufahren, bedarf das Ich eines eigenartigen Kompasses, der es vor den Klippen warnt — des Balancebildes der Aussenwelt. Mit dessen Hilfe kann es bei intaktem Steuer einigermassen dem Scheitern vorbeugen, das Schifflein des Daseins (welches nicht bloss das „Schifflein des Lebens“ ist) im Gleichgewichte erhalten; (welchen Gleichgewichtskampf wir im III. Abschnitte des I. Teiles ausführlich erörtert haben). Also erst durch den Sturm der Lebensurtätigkeit wird auf der ewigen Daseinsfahrt Welle von Welle, Augenblick von Augenblick absolut losgerissen, die kommende Welle, der kommende Augenblick **zu etwas absolut neuem herausgespalten.**

Was dagegen das Umspanntwerden der Zeit, der zeitlichen Augenblicke vonseiten der Überzeit anlangt, kann die ewige Tätigkeit des Ichs symbolisch-bildlich als eine ewige Kreisbewegung genommen werden, die in vielen Dimensionen verläuft. In einer der niedersten Dimensionen wird durch die Urtätigkeit des Lebens die Kreisbahn verlassen und strebt hinaus ins Unbegrenzte. Dieser Lauf nach einer Dimension ist der Zeitverlauf. Jedoch ist diese Dimension eine nur ganz untergeordnete, die von den höheren Dimensionen gänzlich absorbiert und um-

schlungen wird. Nach diesen höheren Dimensionen ist und verbleibt jegliche Tätigkeit des Ichs in der Kreisbahn. —

Trotz alles Aufgehobenseins aber scheint es doch, dass die Zeit der Überzeit näher steht und ihr verwandter ist als etwa das überräumliche Ansich, der Überraum dem Raume; es ist wohl falsch, das All-Eine zeitlich zu denken; meiner Meinung nach aber nicht so falsch wie ein ihm Zuerkennen der Räumlichkeit, Ausgedehntheit es wäre.

Nichtsdestoweniger ist nach allem bisherigen an der Überzeitlichkeit der letzten Daseinsprinzipien festzuhalten. Dies ist nicht nur zum Verständnisse der Zeit, sondern auch zum ganzen Verständnisse der Welt unerlässlich. Denn nehmen wir die Aussenwelt, Körperwelt als den (resp. einen) Seinskern an, so ist ihr Dasein selbst schon in die Zeit so wie in den Raum eingepfercht; ihr Geschehen ist alsdann erst durch die Zeit ermöglicht, weil ihre Bewegungen (oder wenn man schon durchaus will: ihre Kraftäusserungen) Zeit brauchen. Die Zeit ist nach solcher Annahme nichts aus dem und von dem Seinskern Erzeugtes, da das Geschehen in der Körperwelt in der Zeit drinnensteht, sich erst in ihr entfalten kann, Zeit braucht, also erst durch sie ermöglicht wird. Da wird nun die Zeit zu einem selbständigen unendlichen Undinge, zu einem Etwas ohne Substrat, wie es nur eine Abstraktion sein kann; ein absolut leeres Etwas, ein blosses Schema, das sich selbst ewig verzehrt und ewig neu gebärt. Woher denn die Zeit in diesem Falle? Sie ist alsdann ein selbständiges fortwährendes Fliessen, also ein Erzeugtwerden ohne Erzeuger, was nicht möglich ist. Sie kann in diesem Falle keinen Erzeuger haben, weil sie über dem Seinskern steht, dieser also nicht ihr Quell ist. Sie selbst aber kann doch kein Seinskern sein d. h. keines Erzeugers bedürfen, weil es nur einen durch sich selbstverständlichen wesenhaften Seinskern gibt. (Vgl. I. Abschnitt.) Ferner wäre ihr Nicht-Weitererzeugtwerden eine offenbare Unmöglichkeit, weil sie eine Weitenbehaftung hat. (Vgl. daselbst.) Nämlich: So unmöglich es ist, „in den (leeren) Raum ein wirkliches Loch zu schlagen“ (Lotze), so

unmöglich wäre es, die Zeit zu durchlöchern, ihr Weiter-Herankommen einmal abzuschneiden. Ihr ganzes Dasein und Heranrücken aus dem Nichts (Heranrücken der Zukunft) ist nur möglich, wenn die Zeit aus dem Wesen des Seinskerns erst herausquillt, nicht über ihm steht, vielmehr in dessen selbstverständlichem Wesen wurzelt und nur eine Abstraktion von gewissen freien Nebenäusserungen (der Urtätigkeit des Lebens) in demselben vorstellt; wenn sie im Seinskern als ein der Möglichkeit nach Realisierbares aufgehoben und als solche Möglichkeit in dessen ewig selbstverständlichem Wesen ideell mit- resp. vorweg gesetzt ist.

Hegel, der unter seiner „absoluten Idee“, dem „Begriffe“ u. dgl. die ewige aufgehobene oszillierende Tätigkeit der Ichwesen und des All-Einen überhaupt intuitiv gemeint hat (vgl. § 34), sagt daher sehr richtig: „Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist und als leere Anschauung sich dem Bewusstsein vorstellt“ das heisst: die Zeit ist das ewige aufgehobene Oszillieren in seiner ideellen Spaltung, eigentlich diese ideelle Spaltung allein betrachtet. „Deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit und erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff erfasst d. h. nicht die Zeit tilgt.“ (Hegel, Phänomenologie des Geistes, 1841, Seite 584.) Das heisst: Das Ich erscheint so lange in der Zeit, als es sich nicht selbst als den Quell der Zeit erkennt.

§ 31.

Die Urtätigkeit des Lebens aber ist hinsichtlich ihres Substrathaften so beschaffen, dass ihr Produziertwerden vonseiten des Ichs und sie selbst als Produkt des Ichs in Eines zusammenfällt. (Nur in der Aussenwelt, wo es substratlose d. i. schematische Veränderungen gibt, wo ferner nur ein scheinbares Bewirktwerden durch die Körper stattfindet, ist das Produzieren vom Produkt gesondert fixierbar.) Der Aktus der freien Lebenstätigkeit als Akt und sein wesentlicher Inhalt sind Eines und dasselbe. Die Lebensurtätigkeit als ein vom Ich vorgefundener, perzipierter Inhalt ist zugleich nur das eigene Tun des Ichs. Mit

Schelling's Worten: „Das Produkt ist nichts anderes als die in ein Sein und Bestehen umgewandelte produzierende Tätigkeit selbst“ (was jedoch Schelling in seinen Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus fehlerhafter Weise von der Aussenwelt aussagt).

Ganz anders ist es mit den empirischen Inhalten, die das Ich erst infolge seiner Lebensurtätigkeit gleichsam von aussenher aufgezwungen erhält — den Inhalten der Empfindungen, der Aussenwelt.

Während nämlich das Ich mit seinen ewigen Inhalten, wie wir sagten, urvertraut ist, und ebenso mit den Inhalten der Lebensurtätigkeit, so lange es diese *de facto* aktuiert, vertraut sein muss: sind die Empfindungen etwas dem Ich ideell Fremdes, Inhalte, mit denen das Ich seinem selbstverständlichen Wesen nach nichts zu schaffen hat; sie sind gleichsam von aussen aufgerichtete äussere Wände, gegen die das Ich anrennt (wenngleich nur ein ideell Ausseres. Vgl. I. Teil, II. Abschnitt). Wir wissen: Der ewige infinitesimale Urwille des Ichs ist ein Hinneigen zu ewigen spezifischen Momenten des Ichs; die Lebensurtätigkeit ein Hinneigen zu gleichsam ferner stehenden spezifischen Momenten. (Vgl. § 22.) Bei den Empfindungen aber findet ein Hinneigen zu etwas statt, was dem Ich nicht durch sein Wesen schon gegeben vorliegt resp. was es sich nicht gleichsam selbst hervorbringend gibt, sondern zu etwas ihm wesentlich Fremden. In seinen Empfindungen ist das Ich in etwas ihm von Natur aus Fremdes versenkt, in etwas, das wohl erst von ihm sein Dasein leiht (I. Teil I. Abschnitt), das aber etwas ganz anderes ist als das Ich und seine spezifischen Momente.

In diesem Sinne sagt E. v. Hartmann in seinem Hauptwerke sehr richtig: In der „Reaktion der Empfindung“ werde dem Ich „zum erstenmale eine Vorstellung aufgezwungen, die ihm wie vom Himmel fällt“, da es in sich keinen Willen zu dieser Vorstellung finde. Zum erstenmale sei ihm „der Inhalt der Anschauung von aussenher gegeben.“ Und „das Stutzen des Willens über die Auflehnung gegen seine bisher anerkannte Herrschaft, dieses Aufsehen, das der Eindringling von Vorstellung mache“, das ist nach Hartmann das „Bewusstsein“ soll heissen: das empirische Bewusstsein der Objektsinhalte (Empfindungen). —

Das empirische Bewusstsein, das ein Anrennen gegen (ideell) fremde Wände vorstellt, ist wohl nur deshalb so völlig intermittierend, oszillierend, weil diese Wände, über die das Ich als etwas Fremdes stutzt, so völlig dahinschwinden, während die spezifischen Momente verharren, wenngleich nicht in starrer Form absolut verharren (vgl. § 24). Demgemäss dürfen wir annehmen, dass das Bewusstsein der spezifischen Momente, der ewigen Inhalte, ebenfalls nur ein aufgehobenes Intermittieren sein könne. Das Bewusstsein der ewigen Inhalte wird demnach als ein Bewusstsein höherer Art, als ein dem Ich viel Intimeres anzusprechen sein; mag dabei das empirische Bewusstsein auch vermöge der Robustheit und Aggressivität der empirischen Inhalte eine weitaus geschäftigere Physiognomie zeigen und in aufdringlicher Weise noch so viel Aufhebens von sich machen.

Das Bewusstsein der ewigen Inhalte kann mithin füglich als ein Überbewusstsein bezeichnet werden; ein viel besserer, auch geziemenderer Ausdruck als es etwa Hartmann's „Unbewusstsein“ wäre, von welchem derselbe nur so gelegentlich erwähnt, dass es „ebensogut“ als ein Überbewusstsein angesehen werden könne. (Es ist mir unverständlich, wie ein so grosser Mann solch einen hölzernen, das Bewusstsein plumper Weise ganz ablehnenden Ausdruck sogar in den Titel seines Hauptwerkes aufnehmen konnte.)

Ebenso muss natürlich auch die Aufmerksamkeit, welche das Ich seinen ewigen überbewussten Inhalten schenkt, ganz anderer Art sein wie die den empirischen Inhalten zugewandte. Ja es ist wahrscheinlich, dass da die Bezeichnung Aufmerksamkeit nur gar wenig zutrifft; denn was wir unter Aufmerksamkeit verstehen, ist ja selbst nur ein willkürlich geregeltes, stärkeres Anrennen gegen die unserem Ich von Natur aus fremden Wände (Empfindungen). Eben-

so dürfte auch der Begriff Erkenntnis für das Überbewusstsein wenig zutreffen; denn Erkennen ist wesentlich ein Gewahrwerden, also ein Werdendes, Dahinschwindendes (vgl. § 6). Eher könnte man es ein Gewahr-sein, noch besser aber Innesein nennen; überhaupt wird man dem Überbewusstsein eher mit dem Begriffe des Seins als dem des Prozesses näher kommen; am nächsten freilich so wie dem Seinskern überhaupt mit dem Begriffe des Seins, des Verharrens, das zugleich als ein aufgehobenes Oszillieren zu denken ist. (Vgl. § 24.)

Weil also beim Überbewusstsein von einer eigentlichen Aufmerksamkeit nicht die Rede sein kann, so entziehen sich die überbewussten Inhalte auch jeder Verdeutlichung durch Richtenwollen der Aufmerksamkeit auf sie; die empirische Aufmerksamkeit richtet da schon gar nichts aus, sie gleitet an den überbewussten Inhalten ab, ja sie kommt gar nicht einmal zu ihnen hin, sie trifft gleichsam immer daneben; sie strebt nämlich zu sehr aus dem Ich heraus, ist zu zentrifugal für die ewigen Inhalte, die (wie wir sagten) mehr von der Ichseite als von der Objektseite haben.

In neuerer Zeit wurde öfter die Möglichkeit betont, dass in gewissen Gebieten und Tiefen der Wirklichkeit eine Erkenntnisart vorkommen könne, bei der die Teilung in Subjekt und Objekt nicht mehr stattfinde. Ob und inwieweit dies beim Überbewussten der Fall sein mag, wird schwerlich mit Sicherheit zu entscheiden sein. Nur so viel kann man (nach obigem) behaupten, dass die überbewussten Inhalte keine dem Ich fremd gegenüberstehenden Objekte sein können, dass ferner ihr (ideeller) Zusammenhang mit dem Ich ein „absolut durchsichtiger“ sein werde. Die Distanz dieser Inhalte vom Ich kann auch als eine unendich kleine bezeichnet werden; im Gegensatze zu den Inhalten (Vorstellungen) der Aussenwelt, wo die Distanz so scharf ist, dass sie bei unkritischer Reflexion als absolute erscheint resp. einer solchen gleichgestellt wird. (Vgl. I. Teil II. Abschnitt.) Hier bei den Aussendingen und dem Raum kann man sagen, dass vermöge ihrer äussersten (obgleich **nur ideellen!**) Geschiedenheit

vom Ich die wesentlich zentrifugale Aufmerksamkeit gleichsam ins Schwarze trifft. Man kann bei diesen Vorstellungen von der grössten Klarheit des Fremden sprechen zum Unterschiede zur grössten Klarheit des Eigenen, welche den ewigen Inhalten zukommen muss vermöge ihrer (obgenannten) Urvertrautheit, — Klarheiten freilich von wesentlich ganz verschiedener Art.

Dagegen ist die Lebhaftigkeit der empirischen Inhalte eine weitaus grössere; von ihr wird die Lebhaftigkeit der überbewussten Inhalte (sofern man überhaupt so sprechen darf) vollständig überschrieen.

Symbolisch könnten demnach die überbewussten Inhalte auch als distanzarme bezeichnet werden. Diese Distanzarmut kommt ihnen allein zu, da auch z. B. die Vitalgefühle noch als ein dem Ich fremd Gegenüberstehendes eine (ideelle) Distanz besitzen; nur die willkürliche Aufmerksamkeit trifft zu ihnen nicht recht hin. —

Im gewöhnlichen Leben nennen wir alle Inhalte, wo die Aufmerksamkeit nicht gut hinzu kann, einfach „Gefühle“. (Schmerz und Lust bilden gleichsam die Mitte zwischen den der Aufmerksamkeit am wenigsten und am meisten zugänglichen empirischen Inhalten.) Vor allem wären da die Gemütsbewegungen zu nennen, die obgleich als Distanzvorstellungen zu bezeichnen der Aufmerksamkeit wenig zugänglich sind; wogegen die überbewussten Inhalte überdies als distanzarme und nicht oszillierende jedem Versuch einer Verdeutlichung durch willkürliche Aufmerksamkeit spotten würden.

Gleichwohl kann man sich auch mittelst der empirischen Erkenntnis von dem **Vorhandensein** der ewigen Inhalte resp. der Inhalte der Lebensurtätigkeit und ihrer der Bewusstheit verwandten Art (Überbewusstheit) überzeugen. Dies ist der Fall bei solchen empirischen Vorstellungen, die trotz aller wesentlichen Verschiedenheit mit jenen überbewussten Inhalten dennoch in gewisser Hinsicht verwandt sind, sofern sie nämlich als eine analoge Wiedergabe derselben angesehen werden können. Z. B. wenn ich jemandem, der sich für philosophische Fragen

interessiert und noch ein vom Skeptizismus unverdorbenes Gemüt besitzt, die Auskunft erteile, dass das Mehrseinwollen der Grundzug dessen ist, was er eigentlich in der Welt haben will und wodurch er auch in diese Welt geraten ist: so wird er trotz aller naiv realistischen Bedenken doch ein wenig einverstanden mit dem Kopfe nicken, vielleicht sogar verständnisinnig lächeln, jedenfalls aber zugeben, dass ich ihm damit irgendwie aus dem Herzen gesprochen. Hier reagiert also das Ich, wenn ihm eine seinem überbewussten Inhalt analoge empirische Vorstellungsmasse vorgehalten wird, sogleich in schlagender Weise darauf. In dieser Reaktion verspüren wir deutlich die Urvertrautheit unseres Ichs mit etwas dieser empirischen Vorstellungsmasse Entsprechendem d. i. mit dem überbewussten Inhalte.

Um diese Reaktion der Urvertrautheit zu erklären, müsste auch ein Empiriker, dem unsere bisherigen Resultate unbekannt geblieben wären, eine gewisse Art Bewusstsein (von etwas jener Vorstellungsmasse Analogem) zugeben. Er würde es freilich als ein Unterbewusstsein hinstellen und demgemäss sagen: früher waren die Vorstellungen des Mehrseinwollens im Hirnbewusstsein vorhanden und sind dann nach und nach auf niedere Zentren übertragen worden wie es bei den reflektorisch gewordenen eingelernten Bewegungen und Fertigkeiten der Fall ist. — Dass dies nicht zutrifft, haben wir in § 21 widerlegt. Jene Urvertrautheit muss daher in der Urtätigkeit des Lebens selbst gegründet sein. Solche Urvertrautheit ist aber nicht möglich ohne irgend eine Art Bewusstsein gewisser mit dem Mehrseinwollen analoger Inhalte in der Lebensurtätigkeit, welche wie gezeigt, überbewusste Inhalte sein müssen. Man muss also ein Vorhandensein überbewusster Inhalte in der Lebensurtätigkeit des Ichs schon infolge obgenannter Reaktion der Urvertrautheit zugeben. Denn dass diese Inhalte keine der Aufmerksamkeit zugängliche Distanz besitzen, ist keine Instanz gegen ihr Vorhandensein. Da könnte ja auch bei den Inhalten der reflektorisch gewordenen Fertigkeiten ihre Unterbewusstheit geleugnet werden, weil zu

diesen Vorstellungen die willkürliche Aufmerksamkeit nicht mehr so wie früher heranreicht. Welch grosse Rolle diese Art unterbewusster Inhalte im Instinkte, welcher auf solchen vererbten Inhalten beruht, in der bewussten Tierheit spielt, ist allgemein bekannt. Es war, nebenbei bemerkt, ein grosser Missgriff Hartmann's, dass er diese unterbewussten Instinktinhalte, welche doch empirischen Ursprungs sind, mit den überbewussten ewigen Inhalten unter dem Namen des „Unbewussten" in einen Brei gemengt. — Solche unterbewusste Inhalte sind auch jene Empfindungen, auf welche hin das Ich behufs Weitererhaltung seiner Position eingreift. (Vgl. I. Teil III. Abschnitt.)

Was besagte unendlich kleine Distanz der überbewussten Inhalte betrifft, so fand ich den diesbezüglichen Sachverhalt treffend bildlich dargestellt in einem Artikel des Fr. v. Du Prel, eines zwar dem haltlosesten spiritistischen Aberglauben ergebenen Mannes, der aber gleichwohl hohes wissenschaftliches Talent besass. Daselbst hiess es: „Die Seele, die sich ein Gehirn baut, kann sich unmöglich erst durch dasselbe bewusst werden. Wohl aber kann sie dadurch einen neuen Brennpunkt des Bewusstseins erwerben, dessen Leuchtkraft nach Aussen geworfen wird, so dass die innere Arbeit der Seele im Dunkeln zu liegen scheint. Was so der Seele bewusst ist, kann doch dem Hirn unbewusst sein". Der aufmerksame Leser wird wissen, wie dies in streng wissenschaftliche Form zu bringen wäre. Es müsste gesagt werden: Die Vorstellungen des Ichs, welche dasselbe von Natur aus hat und die, welche in ihm vermöge jener Position, davon das Gehirn die Erscheinung ist, entstehen, haben eine verschiedene (ideelle) Distanz vom Ich. — Was aber den spiritistischen Aberglauben betrifft, so verweise ich u. a. auf die geistvollen „Essays" von W. Wundt. (Leipzig, Engelmann 1885.)

Hinsichtlich unseres gebrauchten Ausdruckes Überbewusstsein wäre noch zu bemerken, dass da mit dem Worte „über" nicht so sehr ein eigentliches Aufgehobensein gemeint ist, wie etwa bei den Ausdrücken der Überzeitlichkeit und der Überräumlichkeit. Vielmehr würde es sich empfehlen, das empirische Bewusstsein eher als einen exzeptionellen Spezialfall des Überbewusstseins anzusehen, als eine blosse im Überbewusstsein sich ungebührlich breit machende Wucherung; als einen parasitären Auswuchs desselben, der das Überbewusstsein überschattet und in den Hintergrund drängt. — Die Wiedergabe aller Feinheiten der Distinktion kann man von

Terminis, die ihrer notwendigen Kürze wegen nur nach den allgemeinsten Gesichtspunkten gebildet sein können, doch wohl nicht verlangen.

§ 32.

Nach dem in § 29 Erörterten dürfen wir sagen, dass die freie Urtätigkeit „in der Zeit" angehoben habe, wenn wir nur dessen eingedenk bleiben, dass die Zeit vorher in der Überzeit gleichsam latent war, erst infolge der Lebensurtätigkeit aktuell wurde. Wir wissen ferner, dass die Lebensurtätigkeit, wie alles Willensartige und Freie, einer stetigen Erneuerung bedarf. (Vgl. § 29.) Freilich findet da nicht ein reines ständiges Sich-Weiterentschliessen statt, weil bei jedem Willensentschlusse sein Weiterverbleiben teilweise schon durch das frühere Wollen vorweg gesetzt ist. (Vgl. § 29.)

Damit ist aber sowohl die Annahme einer absoluten Veränderlichkeit als auch einer Unveränderlichkeit der Lebensurtätigkeit widerlegt. Da nun aber, wie gezeigt (vgl. § 21), in der Lebensurtätigkeit der sittliche Charakter des Menschen begründet liegt: so fallen damit auch zugleich jene Lehren, welche in extremer Zuspitzung starre Unveränderlichkeit resp. völlig beliebig sprungweise Veränderlichkeit des Charakters behaupten. Wir gelangen hiernach zu einer versöhnenden mittleren Auffassung zwischen starrem Determinismus und völlig reinem (äquilibristischem) Indeterminismus. Beide finden hier ihr Recht, aber auch ihre Widerlegung resp. Einschränkung. Nur bekommt der **Indeterminismus** doch weit **mehr Recht.** Die Lebensurtätigkeit mit ihrem Mehrseinwollen ist frei, aber doch zugleich teilweise an ihr früheres Wollen d. i. gleichsam an ihre eigene (sich in die Zukunft voraussetzende) Natur gebunden. Das Sich-Losmachenkönnen von dieser Gebundenheit ist gleichbedeutend mit der Möglichkeit einen anderen Entschluss zu fassen, den früheren Entschluss aufzuheben. Solche **Möglichkeit einer Entschlussänderung** des Wollens meint man wohl unter absoluter Indeterminiertheit — sie ist aber bei jedem schon vorhandenen

Willensentschlusse durch diesen erschwert, also in gewissem Sinne beschränkt. (Dies ergibt sich aus dem Umstande, dass jeder Willensentschluss sich teilweise schon vorweg in die Zukunft setzt. Vgl. § 29.) Gleichwohl kann, eben vermöge der Freiheit des Willensentschlusses der Lebensurtätigkeit und ihres nur teilweise sich voraus in die Zukunft Setzens von einer völligen Unmöglichkeit sich selbst aufzuheben keine Rede sein.

Soviel vorerst im Allgemeinen.

Wir sind somit zur Erkenntnis gekommen, dass der sog. relative Indeterminismus dem wahren Sachverhalt am meisten gerecht wird. — Ein neuerer Schriftsteller nennt ihn ziemlich verächtlich einen „Indeterminismus mit deterministischen Arabesken". Aber unter derartigen Schlagworten, mögen sie auch noch so geistreich „geprägt" sein, wird wohl keine Wahrheit erheblich leiden. Man möge sich nur nicht einbilden, die philosophischen Probleme seien gar so einfach, dass sich ihre Beantwortung in eine Handvoll fester Schablonen so ohne weiteres werde einzwängen lassen. Mit groben Entweder-Oders wird man da nicht überall auskommen. Treffend sagt Volkelt in seinem System der Ästhetik (I. München, 1905): „Ich mache an so vielen Stellen der philosophischen Wissenschaften die Erfahrung, dass ich dem üblichen Vereinfachungseifer entgegentreten muss." (S. 372.)

Unser Hauptinteresse wendet sich aber der Frage zu: Wie wird sich die Freiheit des Ichs, näher die Änderungsmöglichkeit seiner Lebensurtätigkeit, innerhalb des Lebens selbst gestalten? Von ihrer Beantwortung wird ja schliesslich die Beantwortung eminent wichtiger ethischer Probleme, wie die der moralischen Verantwortlichkeit, der sittlichen Erziehungsmöglichkeit in hohem Masse abhängen.

Um dieser Frage näher zu treten, wird man nach allem bisherigen gut tun, unter den menschlichen Handlungen zwei Gruppen zu unterscheiden.

Erste Gruppe. In diese werden jene menschlichen Handlungen gehören, welche aus der reinen Ich-Natur fliessen, welche mit dem in der Lebensurtätigkeit ent-

haltenen Mehrseinwollen in gar keiner Beziehung stehn. Anders ausgedrückt: Es sind hier jene Handlungen gemeint, die vom Ich auch in dem Falle ausgehen würden, wenn es die Lebensurtätigkeit nicht aktuieren würde, sich aber dennoch (gesetzt, dass dies möglich wäre!) im Leben befände. Es sind dies jene „Eingriffe" des Ichs in die Dinge an sich (vgl. I. Teil § 29) resp. deren Grenzsphären, welche als selbstverständliche Reaktionen des Ichs bei bestimmten Affektionen desselben (wozu auch die Gefühle, Erinnerungen gehören, vgl. I. Teil § 35) zu bezeichnen wären. Diese Handlungen stehen *in puncto* Freiheit resp. Unfreiheit auf gleicher Stufe mit den Reflexbewegungen. Sie sind beide gleicher Weise völlig determiniert. Es ist ein sehr grosses Verdienst Schopenhauer's, gezeigt zu haben, dass Motive den Willen gerade so nezessierend bestimmen wie blosse Reize. (Preisschrift über die Willensfreiheit.) Doch gilt dies, wie wir ausführen werden, **nur** von jenen Motiven (Vortellungsgruppen), welche keine Reaktion des in der Lebensurtätigkeit enthaltenen Mehrseinwollens hervorrufen. Denn jenes Mehrseinwollen ist infolge seiner Freiheit und seines nur teilweise Vorausgesetztseins durch früheres Wollen in jedem Augenblicke, wenn vielleicht auch in noch so minimalem Grade, einer Änderungsmöglichkeit teilhaftig.

Dadurch, dass Schopenhauer das Nezessiertsein durch Motive auf alle menschlichen Handlungen ausdehnte, fand er keinen Raum mehr für eine Änderungsmöglichkeit des Charakters im Leben. So ward seine transszendentale Freiheit gleich der Kant's und Schelling's zu einer Freiheit ohne jede Änderungsmöglichkeit, zu einer absoluten Gebundenheit des Ichs an seine vorzeitliche oder ausserzeitliche Tat. Diese starre transzendentale Freiheitslehre Kant's und Schelling's haben wir schon oben überwunden. (Eine treffende Kritik ihrer Härten findet sich in Jodl's Geschichte der Ethik im II. Bande.) Mit dem genannten Fehler Schopenhauer's hängt ein anderer gleich folgenschwerer zusammen: Die unheilvolle Verwechslung resp. Identifizierung des im „Willen zum Leben" d. i. in der Lebensurtätigkeit enthaltenen Mehrseinwollens mit dem blossen Integritätwollen; weshalb Schopenhauer's Ethik in Asketik ausmünden musste. —

Jene völlig determinierten Handlungen, welche zum Mehrseinwollen in gar keiner Beziehung stehn, können auch blosse Reaktionen des dem Ich jederzeit natürlich innewohnenden Integritätwollens genannt werden. Dieses Integritätwollen fliesst aus der reinen Ich-Natur und hat mit dem Mehrseinwollen selbst nichts direkt zu schaffen.

Um ein Beispiel dieser völlig determinierten Handlungen zu gebrauchen: Kein Mensch, mag er welchen sittlichen Charakter immer haben, wird, wenn er sich in der Stimmung einsamer Verlassenheit befindet, einem plötzlich ihn besuchenden ihm sympathischen Bekannten die Tür weisen. Hier herrscht eben solche völlige Determiniertheit der Handlung wie bei einem vor Durst Verschmachtenden, der ein ihm gereichtes Glas Wasser trinkt. Da ist denn (vorausgesetzt, dass keine stärker wirkenden Motive entgegenwirken) die Handlung so unausbleiblich, so notwendig wie das Fortrollen der gestossenen Billardkugel. (Das hat Schopenhauer wie Priestley trefflich eingesehen und immer und immer wieder betont.)

Zweite Gruppe. In dieselbe muss man alle menschlichen Handlungen einreihen, wo das ungerechte Mehrseinwollen (ev. sein Fehlen, sein geringer Grad) ein Mit-Faktor des Zustandekommens der betreffenden Handlungen überhaupt ist. Es kann z. B. geschehen, dass ein heftig Durstender auf den Labetrunk verzichtet, wenn er sieht, dass ein Kranker desselben mehr bedarf. Dagegen mag diese Handlung bei einem andern Menschen, dessen Mehrseinwollen so gross ist, dass es alle Rücksichtnahme auf die Integrität anderer Ichwesen verdrängt, einfach unterbleiben.

Nach allem bisher Dargelegten können also nur solche Willenshandlungen indeterminierte, freie sein, deren Zustandekommen vom freien Mehrseinwollen des Ichs (resp. dessen teilweisem Fehlen) mitbestimmt ist. Denn die Lebens-

urtätigkeit mit ihrem ihr integrierenden Mehrseinwollen ist unter allen Mit-Faktoren des Lebens (und damit aller Lebensäusserungen) der einzige, der bei absoluter Erkenntnis nicht mit Sicherheit als daseiend vorausberechnet werden könnte — also frei ist.

Nach dem oben Ausgeführten handelt es sich vor allem um die Beantwortung der Frage: In welchem Masse und welcher Art gibt es eine **Abänderungsmöglichkeit** der Grösse des Mehrseinwollens **innerhalb des Lebens** selbst?

Da ist nun einzusehen, dass die Abänderungsmöglichkeit ausser der erwähnten Beschränktheit durch die eigene Natur alles Wollens und Sich-Entschliessens überdies noch eine weitere Beschränkung erfährt. Und zwar muss dies geschehen infolge der Verdunkelung, welche bei den überbewussten Inhalten des Ichs (zu welchen auch die der Lebensurtätigkeit gehören vgl. § 31) durch das Leben selbst erfolgt. Durch die Aufmerksamkeit auf die Empfindungen und die notwendige Orientierung nach ihnen wie durch den ganzen Gleichgewichtskampf des Lebens (vgl. I. Teil III. Abschn.) muss nämlich die Uraufmerksamkeit auf die ewigen Inhalte notwendig eine starke Abschwächung erleiden. Aber schon vor allem Leben erfolgt durch die blosse Lebensurtätigkeit eine Verblassung gleichsam der ewigen Inhalte. Die Lebensurtätigkeit besteht ja selbst in einem Sich-Abwenden von diesen; was wir ein Hinneigen zu fernerstehenden spezifischen Momenten genannt haben, ist eigentlich mehr eine Absage an die ewigen Inhalte als ein positives Ergreifen anderer. Das Ich hat da mehr nur den negativen Inhalt, dass es mit seinem ursprünglichen Sein und Wesen nicht einverstanden ist; dass es sich im Gegensatze zu seinem naturgemäss selbstverständlichen Sein, als ein Wichtigeres, Grösseres, als den Mittelpunkt der Welt fühlen will.

Zu dieser Verblassung der ewigen Inhalte infolge der Urtätigkeit des Lebens kommt also im Leben noch eine weitere infolge des Aufmerkenmüssens auf die Empfindungen (Balancedaten). Da ist denn einzusehen: Selbst

wenn die empirische Aufmerksamkeit zu den überbewussten Inhalten heranreichen könnte, was wesentlich nicht möglich ist (vgl. § 31), so könnten wir sie doch während des Lebens kaum dahin richten, weil das Achtenmüssen auf die Balancedaten (Empfindungen) alle unsere Aufmerksamkeit vollständig für sich in Anspruch nimmt. Der Mensch müsste, um seiner überbewussten Inhalte, also auch der Inhalte der Lebensurtätigkeit, im Leben durch Aufmerksamkeit auf sie deutlicher inne zu werden, die Aufmerksamkeit auf die Empfindungsinhalte fahren lassen — also vom Balancekampfe des Lebens selbst abstehen; was er gar nicht kann, da sein ständiges Eingreifen auf die meisten Empfindungen hin und seine Aufmerksamkeit auf sie grösstenteils eine unwillkürliche Reaktion seines Ichs ist*. (Vgl. I. Teil § 31.) Ein **Beispiel** zu gebrauchen: Wenn sich jemand aus Begeisterung oder Wut u. dgl. in den Kampf einer Schlacht stürzt (man denke dabei mehr an ein Handgemenge), so kann ein solcher, wenn er einmal sich inmitten des Kampfes befindet, nicht mehr in eigentlicher Überlegung dem Gedanken, der ihn in diesen Kampf getrieben, nachhängen. Er müsste ja, um diesen Gedanken sich näher zu verdeutlichen und ihn auf seine Richtigkeit nochmals zu prüfen, vom Kampfe selbst ablassen und dadurch sogleich besiegt werden und fallen. Dieser Kämpfende ist da während seines Kampfes so wie wir im Leben mit seinem Willensentschlusse weiter einverstanden; er fühlt dieses Einverstandensein, aber darüber nochmals reflektieren kann er nicht. Er fühlt nur, dass ihm kein Unrecht geschieht, wenn er jetzt kämpfen muss, wenn ihm dieser Kampf aufgenötigt ist; er fühlt, dass er diesen Kampf gewollt hat, wenigstens dass er ihn weiter will, dass er damit seinen innersten Drang befriedigt. So fühlen auch wir zeitlebens infolge des fortdauernden Einverstanden-

* Das Leben gleicht also einem Geratensein in eine Arbeitsmaschine, wo man fortwährend mitarbeiten muss, wenn man von der Maschine nicht selbst zermalmt werden will. — Ein solches Aufgeben der Mitarbeit aber wäre durch ein Richten der Aufmerksamkeit auf die ewigen Inhalte notwendig.

seins mit den Inhalten unserer Lebensurtätigkeit (mit dem Mehrseinwollen, seinem blindwütigen Trotze gegen die normale Ordnung im All-Einen) unseren Kampf des Lebens kaum als etwas uns Aufgenötigtes. Fühlen wir doch durch ihn einen tiefinneren Drang (das kampflustige Mehrseinwollen) in uns befriedigt.

Infolge dieses Einverstandenseins der Lebensurtätigkeit mit dem Lebenskampf erwächst im Menschen auch in seinem Denken über das Leben ein ähnliches Einverstanden- und Befriedigtsein. Daher kommt es, dass so vielen das Leben gar kein Problem zu sein scheint. Daher kommt es ferner, dass auch die Anhänger der Lehren eines Geschaffenwordenseins des Ichs (durch ein höheres persönliches Wesen) ein solch unfreiwilliges Versetztwordensein in den Lebenskampf gar nicht als ein grosses ihnen angetanes Unrecht auffassen — eben weil wir uns alle in unserem Innern mit unserem Hereingeratensein in den Lebenskampf völlig einverstanden fühlen. Wären wir nicht in letzter Linie selbst daran schuld und damit einverstanden, dass wir in diese Welt gekommen, so würde uns das Leben und sein Kampf, besonders bei drohendem oder uns schon zustossendem Leid, als ein unheimliches, unerträgliches Zwangsdasein vorkommen. Hieraus erklärt es sich auch, dass die meisten trotz alles Ungemachs so sehr am Leben hängen — eine Tatsache, die Schopenhauer mit viel Geschick für seine Lehre vom Willen zum Leben ins Treffen geführt. Nur hätte er genannte Tatsache noch besser erklärt, wenn er im Anschlusse an Schelling diesen Willen statt als bloss „blind", als eine blindwütige, trotzige Auflehnung gegen die normale Ordnung der Dinge hingestellt hätte. Aber zu einer Anlehnung an Schelling konnte er sich nicht verstehen, um die „Originalität" seiner Lehren in keiner Weise zu gefährden. —

Dieses Einverstandensein mit den Inhalten der Lebensurtätigkeit dauert im Leben fort. Dem Lebenden geschieht durch das Leben kein Unrecht: Hat sich doch der Willensentschluss der Lebensurtätigkeit sozusagen auf weiteste Zeit hinaus teilweise voraus in die Zukunft gesetzt. (Vgl. § 29.)

Freilich ist dabei teilweise doch noch ein freies Sich-Weiterentscheiden notwendig. (Vgl. § 29.) Dieses muss wohl immerwährend teilweise erfolgen, aber es erfolgt in einer durch das Leben mit beeinflussten Art und Richtung. Im Leben nämlich hat das Ich infolge seines notwendigen Gleichgewichtskampfes, teilweise wiederum, das Gefühl, als ob dieses sein Kampf-Leben seine einzige Daseinsform und Daseinsmöglichkeit wäre. Darum wird es durch das Leben selbst teilweise dazu gedrängt, sich weiter für das kampflustige (sich als den Mittelpunkt der Welt haben wollende) Mehrseinwollen zu entscheiden. Man könnte nun einwenden, dass durch eine solche unselige Lage, wodurch das Ich teilweise dahin gedrängt werde, sich für die Lebensurtätigkeit weiter zu entscheiden, dem Ich doch ein **Unrecht** zugefügt würde. Hiergegen ist zu sagen, dass das Ich vor dem Leben in seinem blindwütigen Trotz alle Eventualitäten des kommenden Geschickes auf sich genommen. Ferner ist zu bedenken, dass das Ich nach Verlust des Lebens gleichsam an seinen metaphysischen Ausgangsort zurückgebracht, jene durch das Leben teilweise verdunkelten Inhalte (seines Überbewusstseins) neu aufgehellt findet. Indem es in diesem Falle teilweise sozusagen aus einem Traume (dem Traume des Lebens) erwacht, findet es sich auch teilweise jenen Inhalten und seiner Entscheidung **neu** gegenübergestellt; Da ist es denn geradezu für die Rück-Entscheidung so **günstig** disponiert, wie es ohne diese Art Erwachen nicht wäre. Jenes Gedrängtwerden zum gleichen Sich-Weiterentscheiden während des Lebens, das als ein Unrecht erscheinen konnte, wird also durch den Verlust des Lebens **wieder gut gemacht.**

Nun können wir auf obige Frage zurückkommend antworten: Die Abänderungsmöglichkeit der Lebensurtätigkeit ist in allem Lebenden ziemlich erschwert; seine **völlige Aufhebbarkeit** aber ist im Leben so gut wie **ausgeschlossen.** Denn das genannte Gefühl alles Lebenden, dass sein Lebenskampf seine einzige Daseinsmöglichkeit sei, wird kein Ich im Leben völlig los. Dagegen ist die

Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass das Mehrseinwollen, das nicht seiner Grösse, sondern überhaupt nur seinem Dasein nach integrierender Bestandteil der Lebensurtätigkeit ist, im Leben **auf ein Minimum** herabsinke.

Das Gesagte gilt von allem Lebenden ganz im Allgemeinen. Betrachten wir nun die Abänderungsmöglichkeit des Mehrseinwollens speziell beim Menschen.

Die Grösse seines Intellektes sowie die ganze Art der Lebensführung erheben den Menschen weit über das tierische Leben. Das Tier bleibt ganz in den Dienst der Balancehaltung eingespannt. Nur der Mensch kann sich über alles in der Welt frei reflektierend erheben, ja sein ganzes Dasein und Balancehalten zum Gegenstande seines Reflektierens machen. Sein Erkennen als Gewahrwerden bestimmter Realitäten kann sich diesem Gewahrwerden frei (d. i. aus dem Dienste der Balancehaltung heraustretend) hingeben. (Vgl. I. Teil § 31.)

Dadurch tritt das Wesen des Gewahrwerdens erst in seiner Reinheit hervor, welches darin besteht: die Realitäten, nur ganz so wie sie an sich sind, wiederzuspiegeln. (Vgl. § 7.) Mit anderen Worten: Der menschliche Intellekt kommt der Idee des Intellektes in ihrer Reinheit sehr nahe. Infolgedessen kann es nun dem Menschen u. a. auch zum Bewusstsein kommen, dass der Weltlauf eine gewisse innere Unrichtigkeit zur Darstellung bringt; nämlich, dass der Weltlauf die einzelnen Ichwesen, obwohl sie alle ihrem Wesen nach gleich d. h. Ichwesen sind, doch ganz und gar nicht gleich, nicht als gleiche behandelt, also als nicht gleiche hinstellt. Oder dass der Weltlauf (durch sein Tun) folgendes aussagt: Es ist gleichgültig, was einem Ichwesen überhaupt widerfährt; — wogegen sich jeder Mensch als gegen eine Unrichtigkeit empört aufbäumt; weil zunächst ihm nicht gleichgültig sein kann, was ihm widerfährt; weil ferner das Ichwesen überhaupt wesentlich ein gegen sein Geschick Nicht-Gleichgültiges ist. Mit einem Worte: Der Mensch erkennt, dass der Weltlauf ungerecht ist. (Schon im § 23 fanden wir den letzten Grund der Verwandtschaft zwischen Richtigkeit und Gerechtigkeit, welche auch unsere sinnige Muttersprache so schön zum Ausdruck bringt.)

Zu dieser erkannten Ungerechtigkeit des Weltlaufs muss nun der Mensch in seinem Innern irgendwie Stellung nehmen. Die Art dieser Stellungnahme ist nun freilich durch die im Menschen selbst wohnende Ungerechtigkeit d. i. durch die Grösse seines Mehrseinwollens bedingt. Den Ungerechten empört der Weltlauf nicht, wenn er selbst nur dabei nicht schlecht zu stehen kommt.

Nichtsdestoweniger kann, ja muss jeder Mensch die innere Unrichtigkeit des Weltlaufs d. i. die Ungerechtigkeit der menschlichen Schicksale durch blosse Erkenntnis des Weltlaufs einsehen. Also kommt durch blosse empirische Erkenntnis in jedem Menschen die Einsicht zustande, dass der Weltlauf in vieler Hinsicht nicht richtig ist, dass er mit seinem Wollen, Wünschen eines unrichtigen (ungerechten) Weltlaufs selbst etwas Unrichtiges will, dass sein eigenes Mehrseinwollen nicht richtig (nicht recht) ist. Die im Innern des Menschen erfolgende Reaktion auf diese Einsicht nennen wir „schlechtes Gewissen". Das schlechte Gewissen ist das Wissen, dass im eigenen Innern etwas Schlechtes (nicht Richtiges) ist, und zwar, dass dieses Schlechte das innere Einverstandensein mit etwas nicht Richtigem (nicht sein Sollendem) ist. Daher das Gefühl der Verantwortlichkeit für dieses Schlechte und damit für alle aus ihm entspringenden Tätigkeiten, Handlungen des Ichs; im Gegensatze zu jenen Handlungen, die nicht aus diesem Einverstandensein entspringen, für die man sich daher auch nicht verantwortlich fühlt; bei denen man keine „böse Absicht" gehabt hat und für die man in solchem Falle auch von niemandem (in niemandes Innern) verantwortlich gemacht wird, sobald nur das Fehlen des innern Einverstandenseins klar zutage liegt.

Wir sehen also, dass in der menschlichen Erkenntnis etwas vor sich geht, was der ewigen überbewussten Erkenntnis des Ichs analog ist: nämlich das Gewahrwerden, dass das Mehrseinwollen an sich nicht richtig, etwas Unsolides, innerlich Perverses ist. Hierdurch wird das mit menschlicher

Position begabte Ich gleichsam an sein besseres ewiges Wissen zurückerinnert, ernstlich an die Rückkehr zur normalen Ordnung im All-Einen angeregt, zur Herabminderung, Abänderung der Grösse seines Mehrseinwollens gedrängt. — Diese Rückerinnerung ist es, die Schelling so schön als „Erinnerung des Einklangs und der Harmonie im wahren Universum“ bezeichnet, die dennoch stattfinde, trotzdem die Seelen (Ichwesen) „zur Strafe ihrer Selbstheit an den Leib wie an einen Kerker sich gefesselt finden“. Diese „alte, heilige Lehre“ mache allen Zweifelsknoten, woran die Vernunft sich seit Jahrtausenden müde gearbeitet hat, ein Ende. (Schelling, Philosophie und Religion.)

Die in allem Lebenden erschwerte Abänderungsmöglichkeit der Grösse des Mehrseinwollens kann also beim Menschen **am leichtesten** in Aktion treten. Zwar ist im Leben eine völlige Aufhebung des Mehrseinwollens (wie oben gezeigt) so gut wie ausgeschlossen, wohl aber kann sie im Leben auf ein Minimum herabsinken; der Mensch kann sich während des Lebens der absoluten Gerechtigkeit wie die Asymptote der Hyperbel immer mehr annähern. Dies hat Kant's Genius so wunderbar erkannt und in die Worte ausgedrückt: „Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit*, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist. Da sie indessen gleichwohl notwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist nach Prinzipien der reinen praktischen Vernunft notwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Objekt unseres Willens anzunehmen“. (Kant, Kritik der praktischen Vernunft 2. Buch. 2. Hauptst. IV.) Nach Verlust des Lebens aber ist ein Ich, das sich während des Lebens der Idee der Gerechtigkeit angenähert, aufs beste zu jener völligen Aufhebung des ungerechten Mehrseinwollens, zur vollkommenen Rückentscheidung, sozusagen disponiert und vorbereitet.

* d. i. absolute Gerechtigkeit. Oft wird nämlich unter Heiligkeit „Keuschheit“ verstanden, die aber wie sich schon hier ergibt, mit der normalen Ordnung im All-Einen gar nichts zu tun hat.

§ 33.

Die Art des Einflusses der menschlichen Erkenntnis auf das Mehrseinwollen der Lebensurtätigkeit und seine Änderungsmöglichkeit im Leben wird an späterer Stelle (§ 44) näher zu besprechen sein. Hier haben wir zunächst noch dem Umstande, dass das Mehrseinwollen schon vor allem Leben bei verschiedenen Ichwesen verschiedene Grade d. i. eine verschiedene Grösse aufweist, einige Beachtung zu schenken.

Wenn, wie gezeigt, einerseits erst von jenem Mehrseinwollen und seiner Grösse die ungerechten Handlungen der Menschen abhängen; wenn andererseits bei geringem Mehrseinwollen gerechte, altruistische Handlungen sich einstellen, so muss schon ursprünglich, vor aller Lebensurtätigkeit (im Urwillen) eine Tendenz des Ichs vorhanden sein, welche sich mit der normalen Ordnung im All-Einen einverstanden fühlt, an ihr sozusagen wollend festhält; die gerechten Handlungen müssen sonach als blosse Äusserungen dieser normalen Tendenz angesehen werden, gleichwie die ungerechten Handlungen Äusserungen der abnormalen Tendenz des Mehrseinwollens vorstellen. Wir werden diese ursprüngliche, dem Mehrseinwollen vorhergehende Tendenz, da sie in direktem Gegensatz zu diesem steht, am passendsten als Nicht-Mehrseinwollen, als **Gleichseinwollen** bezeichnen. Wir müssen ferner annehmen, dass dieses Gleichseinwollen neben dem Mehrseinwollen, namentlich wenn letzteres verhältnismässig gering ist, immer noch eine starke Macht bilden und auch im Leben sich als solche äussern wird. Ein Ichwesen, bei welchem trotz alles Mehrseinwollens dennoch ein beträchtlicher Rest von Gleichseinwollen verblieben ist, wird auch im Leben mit einem gerechten Weltlauf einverstanden sein d. i. einen solchen wünschen und begehren — wenn es auch infolge seines Mehrseinwollens den andern

Ichwesen gegenüber immer noch etwas wird voraus haben wollen. (Des Näheren hierüber in § 42.)

Es fragt sich nun, wie das Vorhandensein eines solchen Urwollens der Gleichheit zu erklären ist u. zw. sein Vorhandensein als ewig relativ selbstverständliche und dabei normale, also im richtigen Sinne frei betätigte Tendenz des Ichs, welche nur durch eine missbräuchliche Betätigung der Freiheit (vgl. § 23) zurückgedrängt, vorübergehend unterdrückt werden kann.

So ein ursprüngliches Wollen der Gleichheit macht es in höchstem Grade wahrscheinlich, dass dasselbe in gewissem Sinne (ideell) zugleich ein gemeinsames, gemeinschaftliches (infinitesimales) Urwollen aller Ichwesen darstellt. Das Gleichseinwollen ist ja eine Art Sich-Indentifizieren mit den andern und dieses setzt ein ursprüngliches ideelles Identischsein, Einssein aller Ichwesen als höchstwahrscheinlich voraus.

Es stellte sich also heraus, dass die ursprüngliche Vielheit der Ichkerne höchstwahrscheinlich nur eine ideelle ist, was wir schon in § 16 als möglich eingesehen. Danach hätten die Ichwesen tatsächlich doch ein zum Teil gemeinsames Dasein, also auch zum Teil eine Art gemeinsames Urgefühl, ein allgemeines Gesamtgefühl. (Vgl. ebendaselbst.)

Dieser Gedanke ist freilich uralt. Er findet sich schon in der Lehre der Inder, wonach jedes Ichwesen sich selbst im andern wiedererkennt, jedes Ich dem andern durch sein blosses Dasein zuruft: Das bist Du. Und der von der indischen Philosophie so stark beeinflusste Schopenhauer erklärt die altruistischen Handlungen aus solcher „Durchschauung des *principium individuationis*." Freilich ist die Individuation, die Verschiedenheit der Ichwesen, nicht blosser Schein, wie Schopenhauer meinte (was er, ihm zur Ehre gesagt, später in den Parergen zurücknahm), sondern schon im ewigen All-Einen begründet, wenngleich sie daselbst, wie eben gezeigt, höchstwahrscheinlich nur eine ideelle ist.

Auch Fichte scheint mit dem Ausdrucke, dass „überhaupt kein Nicht-Ich sein solle" nichts anderes gemeint zu haben, als dass die Verschiedenheit der Ichwesen, ihre Geschiedenheit untereinander, wie auch ihre Verschiedenheit vom zentralen All-Einen (dem „Urabsoluten" Fichte's) normaler Weise nur eine ideelle sein könne.

Und Feuerbach sagt in seinen „Todesgedanken" so geistvoll wie schön:

„Die Liebe ist nicht Insich- und Fürsichsein wie die Persönlichkeit, sondern Einssein, Gemeinsamsein. Du liebst also nicht kraft Deiner Persönlichkeit, wodurch Du Dich von andern unterscheidest, sondern kraft Deiner Natur, durch die Du Eins mit andern bist. Du liebst also nur deswegen, weil Du tiefer, weil Du mehr als Person bist." (Werke Bd. I S. 25. Frommann'sche Ausgabe.)

In geradezu genialer Weise hat aber auch Leibniz, obwohl strengster Individualist, eingesehen, dass die Monade, sofern sie auf selbsttätiger Selbstunterscheidung beruht, bei der Vorstellung des eigenen Seins auch die des fremden Seins haben müsse: Woraus denn folgt, dass die Monade (das Ich) das fremde Sein normaler Weise auch als solches vorstellend anerkenne, also mit diesem, sofern es dem eigenen Sein gleich ist, auch gleich sein will, sich damit einverstanden erkläre.

Und von diesem höchsten Standpunkte aus besehen, behält auch Rousseau ewig recht mit seiner (an Shaftesbury's Gedanken erinnernden) Lehre, dass bei einem unverdorbenen, natürlichen Wesen (d. h. bei einem an der normal-selbstverständlichen Ordnung festhaltenden Ich) die Liebe zu andern Wesen eine blosse Folge der Selbstliebe (*amour di soi*) sei, welche er von der Eigenliebe (*amour propre*) unterscheidet.

Mit der Erkenntnis jenes ursprünglichen Gleichseinwollens sind wir denn also vor dem Irrtume derer beschützt, welche in der unegoistischen Handlung eine blosse Verfeinerung des „Egoismus" sehen. Nietzsche sagt gar recht: „Nie hat ein Mensch etwas getan, das allein für andere und ohne jeden persönlichen Beweggrund getan wäre; ja wie sollte er nur etwas tun können, das ohne Beziehung zu ihm wäre, also ohne innere Nötigung, welche ihren Grund doch

immer in einem persönlichen Bedürfnis haben muss?“ Aber wir finden auch, wie unrecht er hat, daraus zu folgern: „Der ganze Begriff der unegoistischen Handlung verstiebt bei strenger Untersuchung in die Luft.“ (Nietzsche, Menschliches-Allzumenschliches I. 133.) Nur ein solcher Begriff „verstiebt“ da, der die ewige, reine Selbstbetätigung des Ichs (zu welcher auch das Gleichseinwollen gehört) mit dem vom absoluten Standpunkte aus widernatürlichen Mehrseinwollen unter dem Namen „Egoismus“ in eins zusammenwirft. Wir sahen vielmehr, dass die unegoistische Handlungsweise einem Urbedürfnis, weil einem normalen Urwollen des Ichs entspringt, welches nur infolge des perversen Mehrseinwollens (durch Missbrauch der Freiheit) in seiner Betätigung zeitweilig gehemmt werden kann. Wenn die ungerechte Handlung aus dem Mehrseinwollen eines Ichs hervorgeht, geht eben die gerechte aus dem Gleichseinwollen hervor. Beide Arten der menschlichen Handlungen haben deshalb gleichviel „Bezug“ zum Ich. Die altruistische hat da einen ebensolchen tiefinnerlichen „Beweggrund“ wie die egoistische; — ohne zugleich nur versteckt egoistisch zu sein, wie man von einem einseitig empirisch-psychologischen Standpunkte aus anzunehmen geneigt sein kann.

In jenem Gleichseinwollen betätigt sich das ewige normale Einverstandensein der Ichwesen mit der Gleichheit aller. Es erhebt im Innern des Gerechten heftigen Protest gegen die Ungerechtigkeiten des Weltlaufs. Darum erscheint auch andererseits dem Ich alles wirklich Gerechte in der Welt als eine Erinnerung der Harmonie im wahren Universum, die es freilich vielfach „in dem Sinnengeräusch der ihm vorschwebenden Welt nur gestört durch Missklang und widerstreitende Töne vernimmt.“ (Schelling.) Über aller Erkenntnis der Separation der Ichwesen steht das ewige Überbewusstsein ihrer Gleichheit und höchstwahrscheinlich auch einer nur ideellen Vielheit d. i. einer ideellen Einheit* aller.

* Nietzsche freilich ist über die Verfechter der transzendenten Einheitslehre sehr aufgebracht und möchte sie mit der Bezeichnung die „Hinterweltler“ gerne abtun, was ebenso einfach wie bequem wäre. Auch kann es niemandem benommen werden, Nietzsche mit demselben Recht einen „Vorderweltler“ zu nennen und zu sagen, dass er eine einseitige Vordergrund-Perspektive eingenommen habe und dieselbe mit einem Nietzsche'schen Ausdruck selbst als eine blosse „Froschperspektive“ zu bezeichnen. Solche Spiesse lassen sich leicht umkehren. Wer andern falsche Perspektiven vorwirft, muss selbst erst von einseitigen Perspektiven frei sein. Nur dem wirklichen Frosch allein kann man es in keiner Weise verargen, wenn ihm sein Unkenteich so sehr im Vordergrunde des Bewusstseins steht, dass ihm die ganze übrige Welt als eine verächtliche „Hinterwelt“ vorkommt.

§ 34.

Beachten wir die (als höchstwahrscheinlich vorhanden erkannte) ideelle Einheit aller Ichwesen, so ergibt sich ihr Gleichseinwollen zugleich als eine (ideell) gemeinsame Urtätigkeit aller resp. als ein Teil einer solchen.

Aber auch, wenn man keine ideelle Einheit zugibt, so haben doch alle Ichwesen wenigstens eine gleiche Urtätigkeit des Gleichseinwollens. Nur die Urtätigkeit des Lebens wird hinsichtlich des in ihr enthaltenen Mehrseinwollens bei den einzelnen Ichwesen verschieden sein, bei den meisten sogar fehlen. (Vgl. § 22.) Man darf vielleicht auch annehmen, dass das Mehrseinwollen sich bei verschiedenen Ichwesen in verschiedenen Graden mit dem normalen Selbsterhaltungstriebe (Integritätwollen) des Ichs verquickt, sich gleichsam in verschiedene Nähen zu diesem gesellt — woraus sich erklären würde, wieso der Charakter der Menschen mehr oder weniger von ihrem Temperamente unabhängig ist. —

Die genannte gleiche, höchstwahrscheinlich allen zum Teil gemeinsame Urtätigkeit des Gleichseinwollens ist eben dasselbe, was Schelling den „Geist der Liebe“ genannt hat, dasselbe, was auch Fichte unter „dem reinen Ich“ gemeint hat, welches er sich als ein allen zum Teil gemeinsames Sein und eine allen gemeinsame oder doch bei allen gleiche Tätigkeit dachte und zugleich als „absolute Tätigkeit“ bezeichnete. Sie ist ferner dasselbe, was Hegel „Begriff“ nennt, wenigstens ist sie ein Teil desselben, oder was er unter der „absoluten Idee“ versteht. Ist sie doch auch ein

Teil der „Idee des Guten“ im Sinne Plato's, weil ein Teil der normalen Ordnung im All-Einen.

Wir erkennen jene Urtätigkeit des Gleichseinwollens aller in der „absoluten Idee“ Hegel's unzweifelhaft wieder, da er sie so schön beschreibt: sie sei „der objektive Begriff, der als Person undurchdringliche, atome Subjektivität ist — der aber ebensosehr nicht ausschliessende Einzelheit, sondern für sich Allgemeinheit und Erkennen ist und seinem Andern seine eigene Objektivität zum Gegenstande hat. Alles übrige ist Irrtum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkür und Vergänglichkeit; die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit, und ist alle Wahrheit.“ (Hegel, Logik III. Ausgabe 1841. S. 318.) Solches passt, wie wir wissen, nur auf die normale Ordnung im All-Einen, zu welcher auch das auf sie gerichtete, mit ihr übereinstimmende Ur-wollen und Ur-innesein der Ichwesen gehört.

Wie kommt aber Hegel zu seiner „absoluten Idee“? Es ist vielleicht der sonderbarste, sicherlich aber der weltentfremdetste Weg, den man einschlagen kann. Bekanntlich nimmt Hegel bei unserem „Denken“ den Ausgangspunkt, nicht beim Sein. Aber das Denken ist ja auch etwas Seiendes, ein Stück Sein, ein Teil des unermesslichen Seins-Alls. Auf dieses stützt sich Hegel. Er achtet in seiner Logik genau auf das, was in uns vorgeht, wenn wir verschiedene Tätigkeiten des Denkens ausüben. Das, was dabei in uns an innerer Tätigkeit vorgeht, ist ihm die wahre Natur der Denkbestimmungen, der Kategorien.

Nun kann aber nach unseren Ergebnissen das Denken folgendermassen angesehen werden: als geleitet vom blossen Selbsterhaltungstrieb des Ichs, seinem natürlichen Integritätwollen, welches man nicht mit dem Mehrseinwollen verwechseln darf. Oder wenn man das Denken auch vom Mehrseinwollen geleitet annimmt, so muss sich doch das Mehrseinwollen dabei in gewisser Hinsicht so benehmen, als ob es nicht blindwütiger Trotz wäre. Im denkenden Erkennen muss sich das Mehrseinwollen, sozusagen *nolens volens,* in eine Zucht fügen:

es muss, obwohl es von Natur aus die Dinge falsch schätzen will (vgl. § 23), diese doch richtig zu schätzen suchen. Anders ausgedrückt: Wer sich in der Welt orientieren will — und das muss jeder tun, der sich in ihr behaupten will — dessen Intelligenz darf nicht reine Fechtbodenintelligenz bleiben; sie muss sich zum Teil wenigstens zu einer Leuchtkraftintelligenz erheben.

Indem Hegel diese reine Erkenntnistätigkeit isoliert fixiert, so führt sie ihn, als eine vom Mehrseinwollen in keiner Weise angekränkelte Ichtätigkeit, in die reinen Tiefen des Ichs (in den „reinen Begriff“) und damit in die Tiefen der reinen All-Einheit. Auf diese Weise kommt er zur absoluten Idee, welche ihm deshalb wegen ihres Logischen d. i. ihres Unberührtseins vom wahnwitzigen Mehrseinwollen, als die „Logik“ selbst, als das „absolut Vernünftige“ erscheint.

Hegel lässt also auf diese Weise die Welt des Mehrseinwollens mit ihrem ganzen Jammer sozusagen links liegen. Er benützt allein die reine Tätigkeit des Erkennens als Sprungbrett in die reinen, normalselbstverständlichen Tiefen des Seienden. Auf diese Weise stösst er nirgends an die Welt des Jammers und des Nichtseinsollenden hart an; sie existiert für ihn nur als „roher Stoff“ des Denkens, von dem man abstrahieren müsse! (*sic!*) Er ist auf seinem einseitigen Isolierstandpunkte darüber hinaus. Für ihn ist in echt platonischem Geiste nur das ein wahrhaft Seiendes, was „Idee“, was „Einheit des Begriffs und der Realität“ ist; das heisst nach unseren Ergebnissen: was bei absoluter Erkenntnis als selbstverständlich existierend befunden würde. Die „endlichen Dinge“, die aufgehobenen Momente des Ichs, sind ihm nichts wahres, „weil sie die Realität des Begriffs nicht vollständig an ihnen selbst haben, sondern dazu anderer bedürfen.“ (Logik III. Seite 232.) Als aufgehobene Momente entlehnen sie ihr Dasein erst von selbständigen Realitäten d. i. solchen, die mit zum ansichselbstverständlichen All-Einen gehören.

Das gerade Gegenteil hiervon finden wir bei Schopenhauer. In ihm erscheint der Geist Hegel's in seinen „ab-

soluten Gegensatz“ dialektisch umgeschlagen; woraus sich auch Schopenhauer's schrecklicher Widerwille, seine wahrhaft fanatische Wut gegen Hegel erklärt.

Schopenhauer geht direkt vom Unsinn und Wahnwitz des Mehrseinwollens aus, welchen er unter seinem „unvernünftigen Willen zum Leben“ gedacht haben muss. Er lehrt, dass jeder, der „etwas tiefer zu denken fähig“ sei, einsehen müsse: Das Wollen der Menschen kann nicht erst auf dem Punkte anfangen, verwerflich zu sein, wo es als Übeltun und Ungerechtigkeit erscheint. Wenn es überhaupt Übel und Ungerechtigkeit erzeugt, so muss schon der ganze „Wille zum Leben“ etwas Verwerfliches sein. — Schopenhauer erkennt also, dass in der Lebensurtätigkeit etwas Horribles stecken müsse. Er nennt dasselbe einfach Wille zum Leben, was insofern ein Missgriff ist, als in diesem Ausdruck keine Unterscheidung des Mehrseinwollens vom Integritätwollen vorkommt, dieser Ausdruck die Verschiedenheit beider verdeckt — weshalb Schopenhauer der „ganze“ Wille zum Leben so verwerflich erscheint, also auch das Integritätwollen. Daher predigt er „Verneinung“ des Willens zum Leben, also Kasteiung, Unterdrückung aller Befriedigungen des Willens, also Unterdrückung der eigenen Integrität, die ohnehin schon gering ist. So rächt sich also die Verwechslung des Mehrseinwollens mit dem Integritätwollen in geradezu fürchterlicher Weise. Schon Frauenstädt suchte sie zu überwinden, da er die Frage erhob: Kann man das Leben nicht, soweit es mit den Forderungen der Gerechtigkeit und der Menschenliebe vereinbar ist, bejahen und nur soweit es mit ihnen nicht vereinbar ist, verneinen?

Mit der Erklärung des Übels der Welt aus dem unvernünftigen „Willen“ ist aber Schopenhauer's Philosophie zu Ende. Zu den reinen Tiefen, aus denen sich die Lebensurtätigkeit erhebt, kommt Schopenhauer gar nicht, ja er kommt nicht einmal zum Träger des Willens zum Leben. Erst spät in den Parergen spricht er einmal von dem „Subjekt dieser beiden *actus*“ der Bejahung und Verneinung des

Willens. Und in seiner „Epiphilosophie“ bemerkt er, man könnte vielleicht noch die Frage erheben, „woher“ denn dieser Wille zum Leben entsprungen sei. Aber da kann Schopenhauer nicht weiter. Die Antwort, welche Schelling längst auf diese Frage gegeben, beachtet er gar nicht. Schopenhauer bleibt also die ganze vom Mehrseinwollen unberührte Wirklichkeit (sozusagen Wirklichkeitshälfte) links liegen.

Es gibt und es kann darum auch keinen grösseren Gegensatz zwischen zwei Metaphysikern geben als den zwischen Hegel und Schopenhauer. Jener kennt bloss den vernünftigen (selbstverständlichen) Untergrund der Welt, dieser kennt allein die unvernünftigen Auswüchse*, die Schuld und das Elend. Die Philosophie jedes dieser beiden Denker hört genau dort auf, wo die des andern erst anfängt. Wie bei obiger Frage Schopenhauer nicht weiter kann, so kommt Hegel nicht von der Stelle bei der Frage, wieso das All-Eine, das „Allgenügende dazu komme, sich zur Endlichkeit zu entschliessen.“ (Einleitung d. Naturphilosophie d. Enzyklopädie.) Jedem dieser beiden Geistesheroen war gleichsam jene Wirklichkeitshälfte wie abgeschnitten, welche den Augen des andern offen lag. „Wir sind Ergänzungen zu einander und daher auch so höchst heterogen“ — dieses Wort Schopenhauer's passt ganz allein vollständig auf seine Stellung zu Hegel; wenngleich es Schopenhauer selbst nur inbezug auf Kant gebraucht (in einem Briefe an Albert Möser vom November 1858) und sich gegen eine Anwendung auf Hegel auf das entschiedenste verwahrt hätte. Ebenso vortrefflich passt auf seine Stellung zu Schopenhauer der Ausspruch Hegel's: „Der Einseitigkeit eines philosophischen Prinzips pflegt sich die entgegengesetzte gegenüberzustellen.“ (Logik II. Buch, Seite 191, Ausgabe 1841.) — Aber zur Erkenntnis dieses ihres wahren Verhältnisses zu einander konnten sie selbst nicht gelangen: hätten sie doch sonst ihre Einseitig-

* „Von Sonn' und Welten weiss ich nichts zu sagen, ich sehe nur wie sich die Menschen plagen“, könnte recht verstanden, als Motto zu Schopenhauer's Werken dienen.

keit einsehen, überwinden müssen. „Beide standen sich so fern, dass ihnen jeder Berührungspunkt zu gegenseitiger Würdigung fehlte.“ (E. v. Hartmann.)

Eine solche vollkommene Urgegensätzlichkeit beider herrscht aber nicht etwa nur in den Grundzügen ihrer Weltbilder; sie durchzieht vollständig ihr ganzes Denken. Man nehme, welche Dinge man will — fast über alle geben Hegel und Schopenhauer wie zwei Widersacher ein gegenteiliges Urteil ab. Man denke beispielshalber an Kant's Antinomieen. Hegel schätzt sie so überaus hoch, Schopenhauer nennt sie „ein gar vertracktes Ding“. Hier hat ausschliesslich Hegel recht. Oder Kant's Raumlehre. Schopenhauer erhebt sie in den Himmel, Hegel erscheint sie das Nichtssagendste von der Welt. Hier hat ausschliesslich Schopenhauer recht. In den meisten Fällen wird die Wahrheit mehr in der Mitte liegen, als gänzlich auf der Seite des einen oder des andern sein. Man denke an ihre Lehren vom Staate, von der Geschichte. Da wird mit seiner Betonung des Individualismus in sittlicher Hinsicht Schopenhauer, mit seiner Wertschätzung des Staates und des Fortschrittes der Menschheit in kultureller Hinsicht Hegel mehr im Rechte sein. Oft aber wird es auch vorkommen, dass sie mit ihren widersprechenden Ansichten zugleich recht (und zugleich unrecht) haben. So lehrt z. B. Hegel, dass der Wille nur eine einzelne Seite des Geistes, der Geist das *Prius* des Wollens sei, während bei Schopenhauer der Wille das *Prius* des Geistes ist. Wir wissen nach allem bisherigen: Das ewige Überbewusstsein geht der Lebensurtätigkeit vorher; insofern müssen wir Hegel beipflichten. Die Lebensurtätigkeit aber geht wieder dem empirischen (durch das Ansich des Hirns bedingten) Bewusstsein vorher; insofern müssen wir Schopenhauer zustimmen.

Wie sehr aber auch beide Denker in ihren Ansichten divergieren mögen — in einem einzigen Punkte stimmen sie doch beide vollkommen überein: in der inbrünstigen, unerschütterlichen Überzeugung von der Möglichkeit und Notwendigkeit der Metaphysik!

Historisch betrachtet, ist es das spätere System Schelling's, welches in den Systemen von Hegel und Schopenhauer in zwei Hälften zerfallen, wie in zwei Stücke zerschnitten erscheint. Jeder dieser beiden hat das ihm zugefallene Stück mit grösster Sorgfalt weiter bearbeitet. Gleichwohl geben diese beiden Stücke nur in ihrer Wiedervereinigung eine lebensfähige Welterklärung. Darum hat auch Schelling's System durch die Leistungen Hegel's und Schopenhauer's unendlich gewonnen.

Die Zusammengehörigkeit der Systeme von Hegel und Schopenhauer wurde schon oft eingesehen. E. v. Hartmann betont sie überall; (er nennt Schelling, Hegel und Schopenhauer die drei grössten Philosophen des 19. Jahrhunderts. Moderne Probleme VII. Leipzig 1886). Julius Bahnsen bekennt: „Auch ich habe es gewissermassen auf eine Konkreszenz dieser beiden feindlichen Lehrsysteme abgesehen“. (Zur Philosophie der Geschichte, Berlin 1872.) Auch Nietzsche nennt sie „die beiden feindlichen Brüdergenies“, die einander unrecht taten. Und Volkelt schreibt: „Doch wie derselbe (der Inhalt der künftigen kritischen Metaphysik) auch im einzelnen ausfallen mag, so glaube ich doch nicht, dass durch ihn die grossen idealistischen Philosophen, die nach Kant aufgetreten sind, vor allem Schelling, Hegel, Schopenhauer, wie es heutzutage Mode ist zu urteilen, einfach tot gemacht werden. Vielmehr glaube ich, dass die Ergebnisse der kritischen Metaphysik in vielen wesentlichen Stücken mit den erhabenen Intuitionen jener lapidaren Denker übereinstimmen werden. Die Übereinstimmung wird durch alle Verschiedenheit der Methode, durch alle einschränkende, mässigende Vorsicht nicht verdeckt werden. . . . . Und so darf ich denn schliesslich, was ich erstrebe, bezeichnen als eine Vereinigung und Durchdringung des idealistisch metaphysischen Strebens, wie es vor allem die unvergesslichen nachkantischen spekulativen Denker erfüllte und des kritischen und erkenntnistheoretischen Geistes, wie er sich in Hume und besonders in dem subtil und zugleich gewaltig arbeitenden Kant verkörperte.“

(Johannes Volkelt, Über die Möglichkeit der Metaphysik, Hamburg und Leipzig 1884.)

Aber nicht nur hinsichtlich Schopenhauer's wurde die Hegel'sche Philosophie von dem Schicksale des Umschlagens ereilt: viel mehr noch durch den Umstand, dass sie von direkt metaphysikfeindlichen Lehren abgelöst wurde, welche dann in unsinnig-extremer Zuspitzung ihren Gipfelpunkt in Avenarius und Mach erreichten.

Was zu solchem Sturze der Philosophie viel beigetragen, war Hegel's ungebührliche Verachtung* des Erfahrungsstoffes, der Empfindungen, welche einzig und allein der exaktwissenschaftliche Ausgangspunkt des metaphysischen Fragens und Untersuchens sein können; wie es der von uns im I. Teile eingeschlagene Weg beweist. Schon Feuerbach, der über diese Denkart Hegel's geradezu erbittert war, schreibt: „Der Anfang der Philosophie ist nicht das Absolute, der Anfang der Philosophie ist das Endliche, das Bestimmte, das Wirkliche“ etc., welches uns unmittelbar vorliegt. „Das Sinnliche ist das Sonnenklare.“ Das heisst: An die Sinnesempfindungen allein reicht unser Gewahrwerden vollkommen heran. (Vgl. § 6.) Ebenso an den Schmerz. Ein Schmerz kann nur so weit Schmerz sein, als er als solcher empfunden d. h. als ein Ich seiner völlig gewahr wird. „In den Empfindungen sind die tiefsten und höchsten Wahrheiten verborgen“ hat Feuerbach gelehrt und wir haben es im I. Teile glänzend bestätigt gefunden.

Wir sehen hiermit u. a. wie auch O. Külpe im Rechte ist, da er (Philosophie der Gegenwart in Deutschland. 2. Auflage 1904) die Bemerkung macht, dass die künftige

* Diese Verachtung rührt daher, dass Hegel nur das, was zum normal selbstverständlichen All-Einen gehört, als „wahr“ würdigt: was wir aus seiner Lehre, wonach etwas, bei dem Realität und Idee Eines sind, allein „wahr“ sei, entnehmen können. (Alles andere sei höchstens „richtig“.) So sehr wir nach unseren Ergebnissen Hegel hier verstehen und entschuldigen können, so sehr müssen wir doch betonen, dass der Ausgangspunkt der Forschung doch nur das unmittelbar Gegebene, die Welt der Empfindungen sein könne.

wissenschaftliche Metaphysik auch vom Positivismus wird profitieren können. (Daselbst findet sich u. a. eine treffende Kritik der antimetaphysischen Ansichten Mach's.)

Nach Mach's Agnostizismus darf man freilich nichts mehr „hinter“ den Empfindungen wittern. Es gibt nach ihm nichts weiter als Empfindungen. Trotz des Widerspruches, welchen dieser Standpunkt bei den meisten Denkern der Gegenwart erfahren, trotz der vernichtenden Kritik, welche an demselben von tiefen, weltumfassenden Geistern geübt wurde, erscheinen seine Tage noch immer nicht gezählt. So wiederholt ihn auch Petzold treulich in seiner Einleitung in die Philosophie der reinen Erfahrung. (II. Band, Leipzig 1904.) Ihm sind gleich Mach die Empfindungen die letzten Elemente des Seienden. Hart, rund, eckig, gelb, blau, bitter — das sind seiner Ansicht nach die Bausteine, das Fundament der Welt!

Kann es etwas „denkökonomischeres“ geben als diesen ungeheuerlichen Avenarius-Mach'schen Agnostizismus? Wo man nichts mehr zu denken hat, wo man allen Bedürfnissen nach Orientierung allein dadurch abhilft, dass man jede, auch die alltäglichste Orientierung im Leben, einfach für eine Fabel erklärt. Denn wonach will man sich denn noch vermittelst der Empfindungen orientieren, wenn es ausser den Empfindungen nichts mehr gibt?! Da wären also der Orientierungswut der Metaphysiker einmal gehörige Zügel angelegt! In der Tat:

„Wär' der Gedank' nicht so verwünscht gescheit,
Man wär' versucht, ihn herzlich dumm zu nennen.“

Die Befolgung dieses Prinzips würde nämlich nicht nur alle philosophische Orientierung über unser Dasein, sondern auch die des gewöhnlichen Lebens aufheben, also nicht nur die Philosophie und alle Wissenschaften, sondern schliesslich das ganze Leben selbst ertöten.

Ist nicht jede Arbeit, ja jeder Schritt und Tritt im Leben, jedes Augenaufschlagen und Beschauen, alles Tasten und Probieren ein Orientieren nach unseren Empfindungen? Und zwar ein Orientieren inbezug auf etwas, wovon wir Kunde

erhalten wollen? Welches demnach nicht offenkundig vor uns da liegt, welches also nicht Empfindung ist?! Weiss das nicht jedes Kind, ja jedes höher organisierte Lebewesen?! Zu welchem Zwecke hätte man nur jemals physikalische, chemische usw. Versuche gemacht? Und auch jedes Nachdenken ist so wie alles Experimentieren ein Versuch, über etwas Erkundigung einzuziehen, was ausserhalb des Gebietes unserer bisherigen direkten Erfahrungen d. i. Empfindungen liegt. Wer weiss das nicht und wer wagt es zu leugnen?! Wenigstens indirekt wollen wir bei jedem Experimentieren über etwas ausserhalb unseres Wahrnehmens Liegendes Nachricht erhalten, dahinter kommen, „Anzeichen" davon erhalten. („Balancedaten." Vgl. I. Teil, III. Abschnitt.) Nehmen wir das einfachste Beispiel. Es möchte jemand gerne mit Röntgenstrahlen, Radium usw. Versuche anstellen, hört aber, dass dies unter Umständen sehr schmerzhafte Entzündungserscheinungen im Gefolge haben kann. Nun möchte ich wissen, weshalb er diese schmerzhafte Gefolgschaft des Radiums fürchtet, wenn das Radium resp. ein diesem zugrundeliegendes Ding an sich selbst gar nicht existiert? Wenn das Radium ein blosser Empfindungskomplex und nicht zugleich ein Anzeichen, ein Datum von etwas Transsubjektivem (einem Ding an sich) ist? Wer soll dann die schmerzhaften Empfindungen bewirken?! Es soll ja ausser Empfindungen nichts weiter existieren. Und die Empfindungen selbst können dies Schmerzhafte nicht bewirken, da in diesem Falle ihre bewirkende Tätigkeit uns völlig direkt bekannt sein müsste, weil an einer Empfindung uns alles direkt bekannt ist; was an einer Empfindung nicht bekannt ist, was nicht perzipiert wird, ist eben nicht Empfindung! Es wäre also nichts da, was die schmerzhaften Empfindungen bewirkte. Woher dann die Gesetzmässigkeit, mit welcher die Empfindungen überhaupt auftreten? Woher z. B. die Gesetzmässigkeit, wonach bei bestimmten Empfindungskomplexen (Eisen in grösserer Hitze) bestimmte andere (Flüssigwerden des Eisens) eintreten? Wenn nichts da ist, was das Auftreten dieser Empfindungen hervorruft, folglich auch nichts da ist, was ihr gesetzmässiges

Auftreten hervorruft, so ist diese Gesetzmässigkeit eben keine, sondern nur ein sonderbarer Zufall, weil durch nichts begründet und hervorgerufen*. Wenn aber tausende und millionen Fälle für eine Gesetzmässigkeit ihre Stimme erheben, so bleibt für jeden, der die Regeln der Wahrscheinlichkeitsrechnung kennt, nichts anderes übrig, als eine solche Gesetzmässigkeit und folglich (wie gezeigt) ein gesetzmässiges Hervorgerufenwerden der Empfindungen durch etwas, was nicht selbst Empfindung ist,** anzunehmen. (Die Wahrscheinlichkeit wird da überwältigend, ja unendlich gross d. i. zur Gewissheit.) Damit aber ist der Lehre, wonach es nur Empfindungen gibt, der Lebensnerv vollständig abgeschnitten.

Es gibt also keinen Ausweg aus der Alternative: Entweder existiert ausser den Empfindungskomplexen noch etwas anderes (Transsubjektives), das sie direkt hervorruft. Oder es ist ein (transsubjektiver) Mechanismus nach Art der Leibniz'schen prästabilierten Harmonie da, welcher derart eingerichtet ist, dass die Empfindungen so sicher auftreten, als ob sie von etwas den Empfindungskomplexen Zugrundeliegendem hervorgerufen würden. In beiden Fällen muss noch etwas ausserhalb der Empfindungen existieren, was nicht selbst Empfindung ist.

Weiter aber: Wer fürchtet sich vor den Schmerzempfindungen? Es soll ja nach jener Lehre kein Ich da sein. Wem können sie also noch wehe tun? Der Schmerz soll ja nichts anderem inhärieren, sondern nur mit den übrigen Empfindungen zu einem „Bündel" zusammengebunden sein!

---

* Was Hume betrifft, so ist zu beachten, dass er zugab, die Gesetzmässigkeit könne einen Realgrund und unser Denken einen Erkenntnisgrund haben, einen solchen Realgrund anzunehmen. Er verlangte nur, dass man ihm diesen Erkenntnisgrund aufzeige, *in abstracto* klar mache, den er, wie er selbst sagt, schon besessen haben muss, „noch ehe er die Wiege verliess."

** Weil, wenn das Hervorrufende Empfindung wäre, auch seine hervorrufende Tätigkeit, der ganze Vorgang des Hervorgerufenwerdens uns völlig direkt bekannt sein müsste; weil an einer Empfindung, wie erwähnt, alles bekannt ist. Was nicht bekannt d. h. empfunden ist, ist nicht Empfindung.

Es wäre das Lächerlichste von der Welt, wenn sich da noch jemand um sein Wohl und Wehe bekümmerte, wenn er überhaupt nur für seine Selbstbehauptung den Finger rührte. Wahrhaftig, noch nie hat es eine Lehre gegeben, die in solch unerhörter Weise allen Tatsachen der Lebensäusserungen Hohn spricht. Was wohl alle die grossen Denker der Vergangenheit dazu gesagt haben würden!?

Im ersten Teile, namentlich in § 14, haben wir unwiderleglich nachgewiesen, dass ein Ich da sein muss, dass der Schmerz nicht allein sein kann. Die Beweiskraft beruht auf folgendem:

In der Vorstellung, im Begriffe des Zuwideren liegt die Unmöglichkeit, dass das Zuwidere allein für sich bestehe. Die Gewissheit dieser Unmöglichkeit kann nur daher stammen, dass wir eine solche Unmöglichkeit schon in allem, was wir zuwider nennen (wovon dieser Begriff abstrahiert ist), enthalten finden.

Es könnte nicht unhaltbar und widersinnig sein, ein Zuwideres für sich allein bestehend zu behaupten, wenn wir nicht schon bei allem, was wir zuwider nennen, auffassen würden, dass es nicht alleine existieren kann. (Der Begriff des Zuwideren ist resp. enthält ja nichts weiter als die Vorstellung der allem einzelnen Zuwideren d. i. allen Schmerzen gemeinsamen charakteristischen Qualität.)

Wer bürgt aber für die Richtigkeit dieser unserer Auffassung? Antwort: Die Tatsache, dass es unmöglich ist, dass wir eine Empfindung anders auffassten, als sie wirklich ist d. h., dass wir sie anders empfänden; da sie eben doch das selbst ist, was empfunden wird! Eine Empfindung weiss kann z. B. nicht als schwarz empfunden werden: sonst wäre sie eben nicht die Empfindung weiss.

Kann sich aber in diese Auffassung nicht ein Irrtum einschleichen? Nein. Denn Irrtum ist nur möglich, wenn gewisse Inhalte in Beziehungen zu anderen gebracht werden, also beim Einordnen, Vergleichen von Empfindungen, kurz bei allem Interpretieren (wobei auch schon im Intuitiven Fehler stattfinden können z. B. bei Sinnestäuschungen). Hier aber

bei der blossen Auffassung d. i. dem blossen Empfinden der Empfindungsinhalte ist noch kein in-Beziehung-Bringen, also kein Irrtum möglich. Jede Empfindung, jedes Auffassen einer Empfindungsqualität muss deshalb absolut richtig sein. (Vgl. I. Teil § 4.) Die Empfindung Schmerz bedeutet das schmerzhaft Empfundene als solches, abgesehn von allen sonstigen Beziehungen.

Es ist demnach unleugbar: Schmerz ist ein Substrat (etwas Substrathaftes, Qualitatives), welches wesentlich seine alleinig selbständige Existierbarkeit ausschliesst.

Diese Auffassung des Schmerzes ist unbedingt richtig: Denn bevor wir ihn noch in Beziehung zu etwas bringen, ja auch nur bringen können, zeigt er uns mit seinem blossen Dasein, dass er von Natur aus schon eine Beziehung zu etwas anderem hat — welches andere wir freilich ebensowenig wie diese Beziehung selbst direkt kennen. Mit einem Worte: Der Schmerz enthält einen Hinweis auf etwas über unser Erfahrungsgebiet Hinausliegendes, also auf etwas, was in das Forschungsgebiet der Metaphysik fällt. (Mit der eingehenden Beachtung dieses Hinweises beginnt die Metaphysik.)

Hier im II. Teile hat die Avenarius-Mach'sche Ansicht eine neue Widerlegung gefunden. Wären nämlich die Empfindungen die Gesamtwirklichkeit, so müssten wir ihr Dasein selbstverständlich finden. Denn wir zeigten, dass wir die Gesamtwirklichkeit, wenn unser Gewahrwerden an sie vollständig heranreichte, völlig begreifen, ihr Dasein einsehen müssten.

Wir sehen, dass sich der intuitive Schluss, worauf die **Orientierung jedes Menschen** in der Welt beruht, *in abstracto* folgendermassen darstellt:

Verstehen heisst: Unser Gewahrwerden reicht an etwas völlig heran. Wenn wir etwas nicht verstehen, so rührt dies nur daher, dass etwas da ist, woran unser Gewahrwerden nicht völlig heranreicht. Also: Bei völligem Gewahrwerden aller Dinge (bei absoluter Erkenntnis) müssten wir alles verständlich finden; also auch verständlich finden, warum z. B.

einmal Eisen geschmolzen. Kehren nun ein zweitesmal dieselben Umstände wieder, so müssten wir das Schmelzen wieder verständlich finden (wenn unser Gewahrwerden an die Gesamtwirklichkeit heranreichte.) Das heisst: Die Erscheinung des Schmelzens muss bei Wiederkehr der gleichen Umstände ebenfalls wiederkehren. (Intuitiver Schluss des Kausalgesetzes. Vgl. § 13.)

Worauf ruht also sogar das kausale Schliessen? Auf nichts anderem, als auf der Intuition, dass nicht die ganze Wirklichkeit vor uns offen da liegt; dass unser Gewahrwerden nicht an alles Dasein heranreicht, dass nicht „alles" Empfindung ist. Also auf der Ablehnung des Avenarius-Mach'schen Standpunktes!

Diese Intuition aber führt uns nicht nur *in praxi* zur empirischen Orientierung in der Welt, wie wir sie im alltäglichen Leben jeden Augenblick vollziehn: sie führt uns ebenso bei schärfster Deutlichmachung *in abstracto* zur Gesamtorientierung über unser Leben, zur exakten wissenschaftlichen Erkenntnis der letzten Prinzipien des Daseins.

Dritter Abschnitt.

Grundlinien der Ethik.

§ 35.

Durch die gewonnenen Einblicke in die Abgründe unseres Daseins hat sich uns auch das Wesen des Sittlichen in seinen allgemeinsten Zügen enthüllt. Es erübrigt nur noch, das Sittliche allein für sich, in seinen feineren Verzweigungen und Entfaltungen in der menschlichen Psyche näher zu beachten.

Die sittlichen Werturteile tragen freilich (ähnlich wie die ästhetischen) ihre innere Gewissheit zum Teile schon in sich selbst: den Tatbestand sittlicher Gefühle und Handlungen und ihren für die allgemeine Wohlfahrt förderlichen Einfluss wird kein tiefer Blickender leugnen. Eine wissenschaftliche Behandlung der Ethik ist auch ohne metaphysische Stützen möglich. Hierin muss man den bedeutendsten Ethikern der Gegenwart (Jodl, Höffding, Wundt, Paulsen u. a.) zustimmen. Dagegen besteht eine der folgenreichsten Leistungen der exakten Metaphysik darin, den objektiven Wert des Sittlichen mit Evidenz zu demonstrieren; mit Sicherheit nachzuweisen, dass das sittliche Fühlen und Handeln vom absoluten Standpunkte aus besehen das einzig **richtige** (und damit zugleich auch praktische) Fühlen und Handeln ist u. zw. nicht nur vom Standpunkte der Allgemeinheit, sondern ebensosehr vom Standpunkte **jedes Einzelnen.** Hierdurch aber wird die Ethik selbst exakte Wissenschaft u. zw. in jeder Hinsicht. Aus der Beweisbarkeit ihrer Sätze folgt nämlich von selbst auch ihre Päzisierbarkeit. Mit Hilfe der Metaphysik gelingt es also überdies, den sitt-

lichen Werturteilen ihren sonst unleugbar etwas fluktuierenden, in verschiedenen Stadien der Kulturentwicklung verschiedene Färbungen annehmenden Charakter zu benehmen.

Man kann, besonders wenn man sich nur auf den Standpunkt der Allgemeinheit stellt, mit Recht davon überzeugt sein, dass auch ohne Metaphysik der Wert des Ethischen niemals ernstlich wird in Frage gestellt werden können. Nichtsdestoweniger muss eine ungeheure Tragweite der Tatsache zukommen, dass eine unumstösslich fundierte Welterkenntnis da ist, an der alle gegen die ethischen Werte empirisch nur je versuchbaren Attacken schon von vornherein zurückprallen. Selbst wenn z. B. Nietzsche, was ihm nichts weniger als gelungen ist, Beweise des Unwertes, ja der Hinderlichkeit der bisherigen moralischen Anschauungen für die Höherentwicklung der Menschengattung erbracht hätte — so wäre damit nach unseren Ergebnissen der Wert des Sittlichen nicht im geringsten herabgesetzt. Es läge nur eine Bestätigung darin, dass die Ichwesen, die ins Leben geraten sind, schon vorher auf Abwege geraten sein müssen (was sich im vorigen Abschnitte als tatsächlich wahr herausstellte). Es müsste nämlich in diesem Falle geschlossen werden: das Sittliche als das vom absoluten Standpunkte aus Richtige kann niemals wirklich verfehlt sein. Sollte es also jemals verfehlt erscheinen, so ist dies nur möglich durch eine einseitige Betrachtung u. zw. durch eine Betrachtung, die einzig und allein von solchen Lagenverhältnissen aus geschieht, welche, vom absoluten Standpunkt besehen, selbst etwas verfehlt Angelegtes sind. Kann demnach das Sittliche im Leben jemals verfehlt erscheinen, so ist damit nur bewiesen, dass das Leben selbst etwas von Grund aus Verfehltes ist.

Auch weiterhin wäre man noch berechtigt zu schliessen: Selbst ein von Grund aus verfehlt Angelegtes kann nur durch nachträgliche Akkommodation an das Richtige bestehen bleiben. (Ein System, in welchem der Unsinn sozusagen die Majorität behielte, müsste in sich zusammenbrechen.) Folglich muss das vom absoluten Standpunkte aus Richtige auch vom blossen Gesichtspunkte des Lebens wenigstens zum grössern Teile

richtig sein. Gäbe es also empirische Beweise für den Unwert des Sittlichen und Gerechten, so müssten doch immer noch mehr solcher empirischen Beweise für dessen Wert im Leben aufzubringen sein.

Aber auch so schlimm steht es mit dem Sittlichen nicht, dass dasselbe vom Gesichtspunkte des Lebens nur der Hauptsache nach wertvoll erscheinen könnte. Es lässt sich auch mittelst empirischer Belege der in jeder Hinsicht erkennbare Wert des Sittlichen für die Menschheitsgattung dartun*. Aber die Bedeutung der exakt bewiesenen metaphysischen Wahrheiten für die Ethik besteht in solchem Falle darin, dass dieselben bei allen Fragen des Lebens das letzte Wort zu sprechen haben; dass sie also auch die Urteile niederer Instanzen, wenn dieselben für die Ethik ungünstig ausfallen sollten, zu kassieren imstande wären. Die wichtigste Leistung der Metaphysik wird in dem endgültigen Nachweise bestehn, dass das sittliche und gerechte Handeln auch für jeden Einzelnen das für ihn allein richtige (und damit auch praktische) ist.

Der Anfang der exakt wissenschaftlichen Lösung des Weltgeheimnisses ist zugleich auch der Anfang der exakt wissenschaftlichen Erkenntnis dessen, worin das Wesen des Sittlichen besteht. In diesem Sinne muss die Ethik, obwohl in vieler Hinsicht eine selbständige Wissenschaft, doch zugleich als ein Spezialgebiet der Metaphysik betrachtet werden und ist deshalb auch hier in ihren allgemeinsten Grundzügen in Kürze zu behandeln.

---

* „Die Moralphilosophie wird den Grund zu bestimmen suchen, warum lügen, stehlen, töten, ehebrechen u. s. w. verwerflich, Wahrhaftigkeit, Redlichkeit, Menschenfreundlichkeit, eheliche Treue gut ist, und sie wird ihn darin finden, dass die erstgenannten Handlungsweisen menschliches Gemeinschaftsleben zu stören und zu zerstören tendieren und damit den Boden untergraben, auf dem allein menschliches Leben gedeihen kann. . . . . Lüge zerstört das Vertrauen, das die Grundbedingung aller Gemeinschaft unter Menschen ist. Diebstahl und Ehebruch zerstören Eigentum und Familienleben, den Boden, in dem die Fortpflanzung menschlich-geistigen Lebens stattfindet.“ (Paulsen Kant, Frommann's Klassiker der Philosophie. Vgl. P. Einleitung in die Philosophie, Anhang.)

§ 36.

Zunächst ergab sich uns das Wesen des Unsittlichen, welches sich als Ungerechtigkeit und Verleugnung der ewigen Wahrheiten darstellte. (Vgl. § 23.) Das Unsittliche hat seinen Ursprung in einem unsinnigen Abfall des Ichs von seiner ewig natürlichen Haltung, von seinem ewig selbstverständlichen Einverstandensein mit der Ordnung der Dinge im All-Einen. Dieser Abfall **äussert sich** im Leben als ungerechtes Mehrseinwollen gegenüber anderen Ichwesen. Die Folge dieses Abfalles ist der Verlust der Integrität und ewig normalen Stellung des Ichs; und von diesem Verluste ist das Geratensein ins Leben nur eine weitere Folge.

Auf diese Weise erkannten wir indirekt das Wesen des Sittlichen in seinem Ursein folgendermassen: Es ist ein Festhalten des Ichs an seiner vom absoluten Standpunkte aus richtigen, natürlichen Haltung (welche natürliche Haltung gewissermassen zur Urselbsterhaltung des Ichs gehört).

Diese natürliche Haltung hat das Ich in seinem ungerechten Mehrseinwollen zwar teilweise aufgegeben. Je geringer aber in einem Ichwesen das ungerechte Mehrseinwollen ist, desto grösser ist das verbliebene Festhalten des Ichs an seiner natürlichen Haltung, welches im Gegensatz zum Mehrseinwollen als „Gleichseinwollen" bezeichnet werden kann. Dieses Gleichseinwollen äussert sich im Leben als **williges Anerkennen** der andern Ichwesen als solcher, welches unter dem Namen **Gerechtigkeitsgefühl** bekannt ist. Dieses ist darum die Kardinaläusserung des Sittlichen.

Ganz allgemein aber wären die Äusserungen des Sittlichen zu definieren: Wertschätzung des vom absoluten Standpunkte aus Richtigen (**Sinn** für das Wahre und Gerechte); Verlangen nach einem dieser Richtigkeit entsprechenden Weltgeschehen. (**Eifer** für das Gerechte und Gute, für die Integrität der andern.)

Der Zusammenhang des Sinnes für das Wahre mit dem Gleichseinwollen liegt nach unseren Ergebnissen klar zutage: das Ich wertet im Mehrseinwollen unrichtig, es will die andern unrichtig gewertet wissen. Im Gleichseinwollen wertet es richtig.

Ebenso leuchtet der Zusammenhang des Eifers für das Gerechte mit dem Gleichseinwollen ein: das Ich, welches die andern richtig bewertet haben will, will sie ebendamit auch vom Schicksal, vom Weltlauf richtig anerkannt d. h. gerecht **behandelt** wissen. —

Der Charakter des Gleichseinwollens besteht darin, dass es das Leiden nicht bloss für das eigene Ich, sondern auch für andere Ichwesen perhorresziert; das gleichseinwollende Ich fühlt sich (vermöge jenes Festhaltens an seiner natürlichen Haltung) durch einen ungerechten Weltlauf in seiner Urselbsterhaltung verletzt; es ist also nur natürlich, wenn es gegen einen ungerechten Weltlauf Stellung nimmt. „Was ich nicht will, dass es mir geschehe, das will ich auch nicht, dass es andern geschehe" — dieses Wollen ist das Haupt-Charakteristikon des Gleichseinwollens, des sittlichen Wollens *kat exochen*. Als sittliche Grundnorm kann daher der Satz aufgestellt werden: Was du willst, dass es dir nicht geschehe, das wolle auch, dass es nicht andern geschehe. Wolle nicht nur deine Integrität, sondern auch die der andern. Denn sie sind ebensolche Ichwesen wie du. —

Das Sittliche in seiner allgemeinsten Form kann als eine den wahren Werten der Dinge entsprechende Haltung des Ichs definiert werden. Aus solcher Haltung folgt aber im Leben die Hochschätzung aller Lebenskräfte, welche dem Ich solch ein richtiges Werten der Dinge und ein dementsprechendes wirksames Handeln ermöglichen. (Hochschätzung der wahren geistigen Lebensgüter, der ethischen* Willenskräfte.)

---

* Ein solches den richtigen Werten entsprechendes energisches Wollen ist es, was Rud. Goldscheid als „idealistische Weltwollung" fordert. (Kritik der Willenskraft, Wien 1905.)

Man kann also auch sagen: Sittlich sind alle Betätigungen der menschlichen Geistes- und Willenskräfte, welche jener ewig natürlichen Haltung des Ichs analog sind, ihr sozusagen parallel gehen. Kurz: Die Sittlichkeit eines Menschen ist der Inbegriff jener Haltungen seines Ichs im Leben, welche dessen ewig natürlicher Haltung am meisten entsprechen.

Bemerkung. Freilich ist eine in dieser Hinsicht völlig entsprechende Haltung im Leben unmöglich. Nicht nur, weil ein Minimum von Mehrseinwollen immer noch während des Lebens verbleibt (vgl. § 32), sondern auch schon wegen der durch das Leben bedingten niederen organischen Bedürfnisse und Triebe, zu denen auch der Geschlechtstrieb gehört. Allen diesen muss eine Wertschätzung im ethischen Sinne versagt bleiben. (Sie sind Adiaphora im Sinne der Stoiker.) Aber daraus folgt nicht, dass wir verpflichtet wären, sie um jeden Preis zu unterdrücken. Es dürfen ihnen nur nicht so starke Konzessionen gemacht werden, dass das Leben und damit physische und psychische Gesundheit, Gemütsruhe, höhere Geistes- und Willenskräfte dadurch zu Schaden kommen. Der Abweg, auf welchem wir uns innerhalb des Lebens noch immer befinden, fordert auch seinen Tribut, so wenig erhebend, so unästhetisch diese Erscheinung auch sein mag. Ja es wäre sogar ungerecht und darum unethisch, das was blosser Zeuge der Abwegsnatur unseres Lebens ist, für unser Geratensein auf diesen Abweg verantwortlich zu machen. — Überdies wissen wir, dass Integritätwollen und Mehrseinwollen zwei ganz verschiedene Dinge sind. An der Befriedigung organischer Bedürfnisse ist aber das sittlich indifferente Integritätwollen allein beteiligt. Und ins Leben gebracht hat uns allein das unsittliche Mehrseinwollen. Wer also die organischen Bedürfnisse und ihre Forderungen für „unsittlich“ erklärt, der verwechselt eben Zeugenschaft mit Urheberschaft.

Was von den niederen Trieben gilt, gilt vom ganzen Lebenskampf überhaupt, vom Kampfe ums Dasein mit allen seinen Widerlichkeiten. Im Leben heisst es Balance halten,

da fordert auch sogar die Fechtbodenintelligenz ihre Beachtung. Die Ethik kann nur verlangen, dass das Ich den Gleichgewichtskampf des Lebens unbeschadet seiner ewig natürlichen Haltung führe; dass es seine Leuchtkraftintelligenz nicht von der Fechtbodenintelligenz verdrängen lasse. Die sittliche Stärke eines Menschen wird geradezu dadurch hervorleuchten, wenn er jene ewig natürliche Haltung seines Ichs mit der notwendigen Kampfhaltung im Leben wird vollkommen zu vereinigen wissen.

„Durch dies Leben sich durchzuschlagen, das will ein Stück Roheit. Wohl dir, wenn du das hast erfahren und kannst dennoch Dir retten und wahren der Seele Hoheit.“ (Fr. Theod. Vischer.)

§ 37.

Hier dürfte ein kleiner geschichtlicher Rückblick am Platze sein: um zu sehen, wie fast allen grossen Geistern der Vergangenheit die intuitive Erkenntnis jenes wahren Wesens der Sittlichkeit vorgeschwebt; mag diese ihre Erkenntnis auch von einseitigen Gesichtspunkten erfolgt, ja selbst mit Irrtümern vermengt gewesen sein.

Als erster verdient Plato genannt zu werden. Es kann als sicher angenommen werden, dass derselbe unter seiner Tugend der Gerechtigkeit, welche ihm ebenfalls die Kardinaltugend ist, nichts anderes gemeint hat als die genannte Haltung des Ichs im Leben, welche dessen ewig natürlicher Haltung am meisten entspricht. Er erklärte die Gerechtigkeit zugleich als jene Tugend, welche die normale, wahrhaft naturgemässe Ordnung im Ganzen der Seelenkräfte aufrecht erhalte; das Leben aber erkannte er ebenfalls als einen Abweg resp. Folge eines Abweges, die Tugend als Führerin zur Rückkehr auf den rechten Weg.

Daher haben die Neuplatoniker, vor allem der geniale Plotinus, das Sittliche einfach als das im All-Einen Ansichselbstverständliche hingestellt; vom All-Einen aus besehen, sagt Plotinus, ist die Tugend gar keine Tugend; nur im Vergleich mit der Unsittlichkeit tritt sie als solche hervor; an sich ist sie das Normale.

Auch den Stoikern erschien die Tugend als ein Gerichtetsein der Seele auf die normale Ordnung der Dinge;

als welche sie jedoch fälschlicher Weise die Ordnung der Aussenwelt annahmen. Sie begingen den Fehler, die Aussenwelt ohne weiteres für das Seins-All anzusehen.

Aber selbst Konfuzius scheint die genannte ewig natürliche Haltung des Ichs als sittliches Ideal vorgeschwebt zu haben, da er nur eine „himmlische Tugend" kennt, welche die ganze Welt durchdringen soll; aus welcher sodann die drei irdischen Haupttugenden erwachsen: Menschenliebe, Erkenntnis, Seelenstärke. Wir wissen, dass aus der ewig natürlichen Haltung des Ichs Gleichseinwollen, Sinn für das Wahre, Betätigung der Lebenskräfte in der vom absoluten Standpunkte aus richtigen Weise hervorgehen.

Ähnlich hat auch Spinoza unter seiner „intellektuellen Liebe zu Gott" d. i. zum All-Einen, nur die Liebe zur ewig normalen Ordnung der Dinge im All-Einen verstanden; welche intellektuelle Liebe nach Spinoza ebenfalls auch jene Haltung des Ichs bedeutet, welche die dem wahren Wesen des Ichs (vom absoluten Standpunkte aus) angemessenste ist. Tugendhaft sein ist nach ihm gleichbedeutend mit einem der absoluten, „adäquaten" Erkenntnis gemässen Handeln; also gleichbedeutend mit jener Haltung des Ichs im Leben, welche vom absoluten Standpunkte aus besehen die richtigste ist. — Leider beging aber Spinoza dabei den gleichen Fehler wie die Stoiker: Er sah die Ordnung der Aussenwelt als einfachen Teil der Ordnung im All-Einen, nicht als aufgehobenes Moment in derselben an. Spinoza ahnt nicht, dass die ganze Niedertracht und Ungerechtigkeit sowohl des Weltlaufs als der Menschen nur durch einen Abfall von der ewig normalen Ordnung im All-Einen möglich ist. — Wir wissen: Nach der normalen Ordnung im All-Einen wäre so etwas unmöglich, dass gleiche Wesen (Ichwesen) ungleiche (ungerechte) Schicksale erlitten.

Auch Leibniz's Ethik verdient in vieler Hinsicht rühmlich erwähnt zu werden. Einer seiner schönsten und wahrsten Sätze ist der, dass sich niemand glücklich fühlen könne, wenn er weiss, dass andere unglücklich sind. Ein anders Denkender leide an einer Geistestrübung, das heisst: Sein

Denken weicht von derjenigen Haltung ab, welche vom absoluten Standpunkte aus besehen allein richtig ist.

Ganz besonders aber haben den normalen, selbstverständlichen Charakter des Ethischen die trefflichen englischen Moralphilosophen Wollaston, Clarke und Shaftesbury betont. (Clarke's geschah in § 23 nähere Erwähnung.) Shaftesbury nennt das sittliche Handeln ganz direkt das selbstverständliche und Wollaston bezeichnet diejenigen Handlungen als ethische, welche wahr, Ausdruck ewiger Wahrheiten sind. Quäle man z. B. ein Tier, so liege darin eine Unwahrheit, weil man damit das Tier für ein unempfindliches Wesen erkläre. Präziser kann dieser Gedanke Wollaston's dahin gefasst werden: Quält man ein Ichwesen, so sagt man damit entweder, dass es empfindungslos, also kein Ichwesen sei; oder man sagt damit, dass es gleichgiltig sei, was einem Ichwesen geschehe, was jeder bei seinem eigenen Ich verneint; was nicht wahr ist, weil es keinem Ichwesen gleichgiltig sein kann, was ihm geschieht. Ungerechtigkeit und Grausamkeit sind praktische Leugnungen der Wahrheit, dass alle Ichwesen gleicherweise Ichwesen sind. Die Urlüge ist das Mehrseinwollen, welches andere Ichwesen, bloss darum, weil sie andere Ichwesen sind, nicht als solche gewertet oder minder gewertet d. i. schlechter behandelt wissen will. Die Tugend, die Gerechtigkeit, ist nur Betätigung der Wahrheit, dass alle Ichwesen Ichwesen sind; darum vom absoluten Standpunkte aus nur etwas selbstverständliches.

Feinfühligeren Naturen ist daher auch alles Lob der Tugend peinlich, weil dadurch die Tugend als etwas ganz Ungewöhnliches, Exzeptionelles hingestellt, somit ihr normalselbstverständlicher Charakter verdeckt wird. In diesem Sinne sind Schiller's Worte zu verstehen:

> Herzlich ist mir das Laster zuwider. Doppelt zuwider ist mir's, weil es so viel schwatzen von Tugend gemacht. „Wie du hassest die Tugend?" „Ich wollte wir übten sie alle und so spräche, will's Gott, ferner kein Mensch mehr davon."

In neuerer Zeit ist Leslie Stephen (*the science of ethics*, London 1882), obwohl auf dem Boden der Spencer'schen Ethik

stehend, doch teilweise in die Gedankenbahnen der genannten ehrwürdigen Denker zurückgekehrt, da er das Sittliche als das „normale“ Handeln bezeichnet. (Über Spencer's Ethik in § 40.) Auch Adam Smith's „unparteiischer Zuschauer in uns“ ist nichts anderes als unsere Erkenntnis und Beurteilung unserer Handlungen gemäss der Wahrheit, dass alle Ichwesen gleicherweise Ichwesen sind. (Rousseau's geschah in § 33 Erwähnung.)

Auch die ethischen Utilitarier werden durch unsere metaphysischen Erkenntnisse rehabilitiert. Das Unsittliche, das Mehrseinwollen ist seinem Kerne nach blindwütiger, unvernünftiger Trotz (vgl. § 22 und § 49), daher pure, grundlose Selbstschädigung und Selbstbeschädigung und insofern auch dem Nützlichkeitsprinzip in höchstem Masse zuwider. Das vom absoluten Standpunkte aus Richtige ist auch das vom absoluten Standpunkte aus Praktische. Unter solcher Perspektive ist Bentham gerechtfertigt, nach welchem Erstreben eigenen und fremden Glückes (d. i. Urselbsterhaltung und Gleichseinwollen) untrennbar Eines sind. Schon die Epikureer lehrten, es bedürfte keiner Gesetze, wenn sich alle auf ihren wahren Vorteil verständen. Derselbe Gedanke kehrt auch bei Hobbes und den Enzyklopädisten wieder.

Eben diese Richtigkeit des Sittlichen vom absoluten Standpunkte aus lässt uns zugleich Kant's Ethik würdigen; dieselbe schliesst aber nur in ihrer Form, nicht ihrem Prinzip nach jeden Nützlichkeitsstandpunkt aus: könnte sie doch sonst auch nicht zum Schlusse in eine Glückseligkeitslehre ausmünden.

Die Richtigkeit eines Tuns oder Geschehens, im Gegensatz zu anderen als unrichtig geltenden, ist nur ein anderer Ausdruck für deren Sollen. So ist z. B. unter anderem das logische Denken darum richtig, weil so gedacht werden soll d. h. weil ein Denken, das die logischen Normen nicht anerkennen, das nicht logisch sein wollte, ein sich selbst zerstörendes, ein selbstmörderisches Beginnen wäre. Ebenso ist das Sittliche darum richtig, weil so gehandelt werden soll; weil ein Handeln das nicht sittlich ist, vom absoluten

Standpunkte aus besehen, ebenfalls etwas selbstmörderisches, einen sich selbst zerfleischenden Trotz vorstellt. Das ungerechte Mehrseinwollen ist eine blindwütige, absichtliche Selbstverblendung, ein trotziges Wählen und Aufsichnehmen des Elends. (Vgl. § 49.)

Nur vermöge der Grundüberzeugung, dass das Sittliche das vom absoluten Standpunkte aus Richtige, Praktische ist, konnte Kant einen „Widerstreit der praktischen Vernunft“ aufzeigen, welcher Widerstreit nämlich in der Tatsache besteht, dass vom empirischen Standpunkte aus besehn Tugend und Glückseligkeit nicht immer zusammenfallen.

Der Grund dieses Widerstreites, des möglichen Auseinanderfallens von Tugend und Glückseligkeit besteht darin: Das der Lebensposition gemässe Handeln und dem ewigen Wesen des Ichs gemässe Handeln, können infolgedessen, dass das Ich seine natürliche Stellung im All-Einen aufgegeben, zuweilen divergieren. Eben wegen jenes Abweges und Abfalles, der uns ins Leben „hereinfallen“ liess, decken sich Tugend und Glückseligkeit im Leben nicht immer. Das vom absoluten und das vom empirischen Standpunkte aus Praktische sind **nicht immer** dasselbe. Deshalb erscheint auch das vom absoluten Standpunkte aus Richtige im Leben oft als gar nicht so selbstverständlich d. h. als eigentliche „Tugend“ (Plotinus), ja beinahe als „Mysterium“ (Schopenhauer).

Deshalb sind auch nur vermöge jenes Festhaltens des Ichs an seiner ewig natürlichen, vom absoluten Standpunkte aus praktischen Haltung wahrhaft tugendhafte Handlungen im Leben möglich; besonders in solchen Fällen, wo das Sittliche zugleich als das empirisch unpraktische Handeln erscheint. Jede wahre **Selbstlosigkeit** ist demnach ein Zeuge, dass in einem Ichwesen das absolut Praktische über das empirisch Praktische den Sieg davon getragen. In diesem Sinne sagt Schopenhauer, dass aus der Güte des Herzens eine Weisheit spreche, die nicht von dieser Welt sei, eine höhere Weisheit, vor der jede Weisheit dieser Welt verstummen müsse. (Wie Raketen und Feuerwerk,

sagt er, vor dem Glanze der Sonne verblassen und unscheinbar werden, so auch alle Güter dieser Welt und selbst alle Geistesgaben vor der Güte des Herzens.)

Aber vom höchsten Standpunkte aus besehen decken sich tugendhaftes Handeln und dem eigenen Wohl gemässes Handeln vollkommen; zunächst deckt sich beides in der normalen Ordnung der Dinge (vor dem Abfalle) unmittelbar, absolut. Bei einem abgefallenen Ichwesen aber findet diese Deckung gleichsam nur sukzessive statt: im Leben ist nämlich das tugendhafte Handeln ein Unterpfand für die spätere leichtere Rückkehr zu jener natürlichen Haltung des Ichs, welche zugleich die allein glückliche ist. Fassen wir die Zeit vom Anheben bis zum vollständigen Aufgeben des unsinnigen Mehrseinwollens als Totalität: so ist die Tugend als das allein die Rückkehr in die normale Ordnung im All-Einen Ermöglichende und Vorbereitende, das vom absoluten Standpunkte aus **eminent Praktische.** Den gleichen Sinn hat die Auflösung der Antinomie der praktischen Vernunft, wie sie Kant gegeben. Der sittliche Fortschritt ist ihm zugleich eine progressive Annäherung an jenen Zustand, wo sich Vollkommenheit und Integrität decken, eine Gewähr für die Erreichung desselben. (Vgl. die in § 32 erwähnte Stelle.) — Wenn Kant alles Handeln aus Neigung als nicht sittlich hinstellte, so lag dem einerseits die richtige Einsicht zugrunde, dass nur das vom absoluten, nicht aber das bloss vom empirischen Standpunkt praktische Handeln sittlich sei; andererseits ein grosser Fehler, nämlich das Vergessen dessen, dass auch im Leben das absolut und das bloss empirisch Praktische gar oft, ja wohl sogar grösstenteils, zusammenfallen; ferner die Bewusstlosigkeit darüber, dass das Ich im Leben vermöge seiner Position, näher des Ansichs des Nervensystems*, alles auch den transszendenten Strebungen und Haltungen des Ichs Entsprechende mit freudigen Gemütszuständen, mit seelischer Lust begleitet erhält. Die Kant'sche

* Das Nervensystem ist die Erscheinung jenes id-ellen Teiles der Position des Ichs, wodurch die Gemütsbewegungen entstehen. (Vgl. III. Abschnitt des I. Teiles.)

Ethik würde darum nur bei solchen Wesen uneingeschränkt gelten können, welche (empirisch gesprochen) kein Gemütszustände vermittelndes Nervensystem hätten. — Alle Begeisterungen für das Sittliche sind physiologische Resonanzen, die in letzter Linie von dem Festhalten des Ichs an seiner ewig natürlichen Haltung herrühren. (Vgl. des näheren in § 41.)

Fassen wir noch ganz kurz obige Analogie zwischen moralischer und logischer Richtigkeit ins Auge. Der logische Fehler, den jemand unabsichtlich begeht, ist ein Verfehlen des Zieles; der ethische Fehler dagegen, weil man ihn absichtlich begeht und seiner Unrichtigkeit bewusst ist, ihn als absichtlichen Trotz erkennt, ein Zielen aufs Verfehlte.

Die logische Norm kann darum lauten: ziele richtig; die ethische: ziele aufs Richtige.

Macht man einen logischen Fehler absichtlich, so ist dies kein logischer Fehler mehr; wohl aber ein ethischer. Es ist dies sodann ein Zielen aufs Verfehlte und daher unsittlich; namentlich dort, wo es sich um Vertuschung ewiger Wahrheiten und um Irreführung anderer handelt.

Ob dieser vom absoluten Standpunkte aus zu konstatierenden Richtigkeiten kann ebensowohl von logischen Gesetzen wie vom Sittengesetz im Sinne Kant's gesprochen werden.

Alle Handlungen, die aus „Achtung" fürs Sittengesetz entspringen, nennt Kant sittliche, „pflichtgemässe". Dies ist, wie wir sehen, insofern richtig, als die sittliche Handlung zutiefst aus Achtung vor den ewigen Wahrheiten (Festhalten an der normalen Ordnung im All-Einen) entspringt.

Ebenso wird auch Schopenhauer's Ethik des Mitleids zum Teil aufrecht erhalten werden können, insofern Mitleid die intensivste Gefühlsäusserung des verbliebenen Gleichseinwollens ist. (Vgl. § 41.) Es ist die stärkste physiologische Resonanz des Festhaltens an der ewig normalen (gerechten) Haltung des Ichs. Indem Schopenhauer diese physiologische Resonanz, diese Nervenerschütterung, so besonders betont, stellt seine Ethik die der Kant'schen entgegengesetzte Einseitigkeit dar. Beide behalten aber recht,

wenn man erkennt, dass alles Mitleid zutiefst aus einer Achtung fürs „Sittengesetz“ entspringt d. i. aus einer Achtung vor den ewigen Wahrheiten, aus einem Festhalten des Ichs an seiner vom absoluten Standpunkte einzig richtigen Haltung. (Über das Wesen und die ethische Bedeutung des Mitleids, über die notwendige Versöhnung der Auffassungen Spinoza's und Schopenhauer's in § 41.)

Dagegen müssen, wie schon erwähnt, die asketischen Tendenzen der Schopenhauer'schen Ethik als in jeder Hinsicht beklagenswerte Irrungen bezeichnet werden. (Vgl. § 36.) Hieran trägt sicherlich die Philosophie der Inder die Hauptschuld, welche für Schopenhauer — in vieler Beziehung nicht ohne Grund — eine „fast übermenschliche“ Autorität besass. Und vielleicht lassen sich auch ähnliche Überspanntheiten bei neueren Autoren wieder aus einem grenzenlosen Vertrauen zu Schopenhauer herleiten; es sei u. a. daran erinnert, dass Leo Tolstoi, der Verfasser der Kreutzersonate, seinerzeit in Schopenhauer „den genialsten der Menschen“ erblickt hat.

Der Bedeutung der Schelling'schen Ethik geschah schon in § 23 gebührende Erwähnung.

Sehr deutlich hat in neuerer Zeit jene vom absoluten Standpunkte aus zu konstatierende Richtigkeit des Sittlichen Franz Brentano konzipiert und dahin ausgedrückt: „Nein, der eigentliche logische Vorzug ist kein Vorzug ästhetischer Erscheinung, sondern eine gewisse innere Richtigkeit, welche dann einen gewissen Vorzug der Erscheinung mit sich führt. Und so wird es denn auch eine gewisse innere Richtigkeit sein, welche den Vorzug des Sittlichen vor dem Unsittlichen ausmacht. (S. 11.) Wir nennen etwas wahr, wenn die darauf bezügliche Anerkennung richtig ist; wir nennen etwas gut, wenn die darauf bezügliche Liebe richtig ist“. S. 17. (Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, Leipzig 1889.) Den gleichen Gedanken vertretend, sowie auch sehr nahekommend unserem Ergebnisse vom Festhalten des Ichs an jener Haltung, welche seiner vom absoluten Standpunkte natürlich-selbstverständlichen Haltung am meisten entspricht, definiert Lipps die Sittlichkeit: „Vollkommene sittliche Gesinnung ist, kurz gesagt, die höchste Lebendigkeit und das volle natürliche Gleichgewicht aller menschlichen Zwecke, ein Gleichgewicht in dem Sinne, dass jedes Motiv, dem ein höherer objektiver Wert zukommt, von selbst oder mit Selbstverständlichkeit sich überordnet jedem andern von niedrigerem objektivem Werte.“ (Theod. Lipps, die ethischen Grundfragen, 5. Vortrag, 1899.)

Wir schliessen mit Wundt's Worten: „Der Ursprung alles sittlichen Strebens liegt in der einzelnen Persönlichkeit“. (W. Ethik, die Normen und die sittlichen Lebensgebiete.) Wir sahen: Das sittliche Streben entspringt einzig und allein aus dem Grade, in welchem das betreffende einzelne Ichwesen noch teilweise an seiner vom absoluten Standpunkte natürlichen Haltung festhält.

§ 38.

Das zweite der ethischen Hauptprobleme bildet den metaphysisch-psychologischen Vorgang, wie das sittliche Fühlen und Handeln innerhalb der menschlichen Psyche sich vollzieht. Oder wie Jodl (Geschichte der Ethik I. Vorrede) die Frage präzisiert hat: „Aus welchen Bedingungen der Weltbeschaffenheit überhaupt und der spezifischen menschlichen Anlage im besonderen erwächst die Sittlichkeit“? In dieser Frage berühren sich Metaphysik, Ethik und Psychologie auf das innigste.

Da alles Sittliche im Leben seinen Ursprung im überbewussten Gleichseinwollen hat, so muss zunächst gefragt werden: Wie betätigt sich das in einem Ichwesen trotz alles Mehrseinwollens verbliebene Gleichseinwollen (das dem Leben vorhergeht) innerhalb des Lebens selbst?

Das einzelne Ich findet sich im Leben als Weltmittelpunkt vor, findet aber zugleich, dass es nur einer unter vielen Nebenmittelpunkten ist, indem es auch andere Ichwesen als daseiend (als ebensolche Ichwesen wie es selbst eines ist) erkennt. Auf diese Weise erhält das Ich infolge

seiner Position, seines Lebens, Kunde von der Existenz anderer Ichwesen; erhält also empirische Einsichten in ebendieselben oder ähnliche Sachverhalte, die ihm auch schon in seinem dem Leben vorhergehenden Überbewusstsein bekannt sind. (Vgl. § 31.) Sachverhalte, mit denen es gleichsam *a priori* urvertraut ist.

Auf solche Weise können also bewusste und überbewusste Inhalte dennoch zu einer Art Deckung gebracht werden; obwohl, wie wir wissen, das Ich beide nicht durch willkürliche Aufmerksamkeit verbinden, obwohl ferner das Bewusste nur höchstens ein dem Überbewussten analoger Inhalt sein kann. (Vgl. § 31.) Es ist also einzusehen: da das Ich im überbewussten Mehr- und Gleichseinwollen so ganz spezifisch auf die im Überbewusstsein erkannte Existenz anderer Ichwesen reagiert; so muss das Ich ebenfalls, vermöge desselben Mehr- und Gleichseinwollens, auch auf die empirisch erkannte Existenz anderer Ichs irgendwie reagieren u. zw. in analoger Weise. (Des näheren in § 44 bei Erwähnung der „synth. Einheit der Apperzeption“ bezüglich der bewussten und überbewussten Inhalte.)

Bemerkung. Willkürliche Aufmerksamkeit kann nur auf die empirischen Vorstellungsinhalte gerichtet werden u. zw. infolge der Position des Ichs, von welcher der Organismus, näher sensible und motorische Nerven und deren Verbindungs- und Leitungsbahnen, die Erscheinung sind. (Vgl. I. Teil III. Abschnitt.) Alle empirischen Gefühle, Gedanken und Strebungen nehmen ihren Ausgangspunkt von den Affektionen, empirischen Empfindungen. Das Ich wird ja nur durch empirische Inhalte zu Reaktionen angeregt; seien es nun näher Reaktionen seines Integritätwollens, seines Mehrsein- oder seines Gleichseinwollens.

Die überbewussten willensartigen Tätigkeiten des Ichs, Mehrseinwollen und Gleichseinwollen, können weil sie (symbolisch gesprochen) das ganze Ich ausübt, nicht bloss von überbewussten, sondern auch von bewussten Erfahrungsinhalten irritiert, gereizt werden. Von Erfahrungsinhalten müssen es in diesem Falle solche sein, welche analog sind dem überbewussten Wissen von der Existenz anderer Ichwesen. So z. B. wenn ein Ich von sehr heftigem Mehrseinwollen andere Ichwesen in gleicher Lebenslage vorfindet, im Besitze

gleicher Lebensgüter; da bäumt sich das Mehrseinwollen dagegen auf, fühlt sich dadurch verletzt, ähnlich wie das Integritätwollen des Ichs durch den eigenen Schmerz.* Das Mehrseinwollen wehrt sich sozusagen gegen das vorgefundene Gleichsein der andern und ist bestrebt, es nach Möglichkeit zu verringern und herabzusetzen. Gelingt ihm dies oder bringt es der Weltlauf so mit sich, dass das Gleichsein anderer geringer wird resp. aufhört, so ist das Ich in seinem Mehrseinwollen dadurch befriedigt; geradeso wie das Ich in seinem Integritätwollen durch Lust und Befreiung von Schmerz befriedigt wird. Sehr heftiges Mehrseinwollen sucht demgemäss im Leben solche wahnwitzige „Befriedigungen“, wie es ja auch schon seinem Kerne und Ursprung nach wahnwitziger Trotz ist. (Vgl. § 23 und 49.) Auf diese Weise kommen alle ungerechten, herzlosen Gesinnungen und Handlungen, alle Bosheit, rücksichtslose Herrschgier und Grausamkeit zustande.

Auf ähnliche Weise vollziehen sich aber auch alle Erscheinungen des Wohlwollens, Gerechtigkeitssinnes, der Achtung vor den ewigen Wahrheiten. Sie entspringen aus dem überbewussten Gleichseinwollen, wenn dieses noch einen ansehnlichen Platz neben dem Mehrseinwollen behauptet. Erkennt z. B. ein Ich mit einem beträchtlichen Stück solch verbliebenen Gleichseinwollens, dass andere Ichwesen sich in sehr elender Lebenslage befinden, so fühlt sich ein solches Ich ob seines Gleichseinwollens irritiert und verletzt. Es wehrt sich gegen das vorgefundene Elend der andern; dieses sich-Wehren äussert sich als Streben, den andern zu helfen, als Mitleid und Gerechtigkeitsgefühl. Deshalb wird ebenso die Verringerung ihrer Nichtintegrität als Befriedigung empfunden.

Nächst dem Integritätwollen sind Mehrsein- und Gleichseinwollen die stärksten, ja im Verein mit den Affektionen

* Das Integritätwollen ist der allgemeinste Zug der ewigen Selbsterhaltungstendenz des Ichs. Diese tritt erst ideell stärker hervor oder in Aktion, wenn die Integrität des Ichs durch Schmerz verletzt wird, wenn sich das Ich gegen Schmerz wehrt.

die einzigen Mächte, welche die Lebensäusserungen, Gesinnungen und Handlungen der Menschen bestimmen. Man vergesse dabei nicht, dass die Ausdrücke Mehrseinwollen, Gleichseinwollen nur symbolischer Natur sind und auch nicht den ganzen Umfang des durch sie Bezeichneten anzeigen. So ist z. B. das Gleichseinwollen nur eine charakteristische Haupttendenz jener ewig natürlichen Haltung des Ichs, welche sich ebenso in Wertschätzung alles vom absoluten Standpunkte aus Wertvollen d. i. Richtigen kundgibt. Auch ist zu bemerken, dass Integritätwollen und Gleichseinwollen ursprünglich in innigstem Zusammenhang stehen, nicht geschieden sind, insofern das Gleichseinwollen zur normalen Urselbsterhaltung des Ichs gehört.

Der Charakter eines Menschen aber, hinsichtlich seiner Güte oder Schlechtigkeit, wird abhängen von dem Verhältnisse, in welchem Mehrseinwollen und Gleichseinwollen zu einander stehn.

Dieselbe Wahrheit scheint Julius Bahnsen ausdrücken zu wollen, da er schreibt: „Kein Einzelwille ist ganz und bloss egoistisch, keiner auch ganz und rein selbstverleugnend — eines besteht nicht bloss neben, sondern in dem andern und nur die Verschiedenheit dieses Mischungsverhältnisses markiert die Grade auf der Skala der ethischen Wertschätzung". (Hauptwerk II. S. 256.) Ähnlich äusserte sich auch Kant in seiner vorkritischen Periode.

Eben wegen jenes mächtigen Einflusses, welchen Mehrseinwollen und Gleichseinwollen auf die Gefühlsäusserungen der Menschen üben, erklärt es sich auch, dass die Integrität bei weitem nicht das Einzige ist, wonach Ichwesen im Leben streben; ja dass sogar die Beurteilung der eigenen Gesamtintegrität von dem Vergleiche mit der Integrität anderer in gar so hohem Masse abhängt. Es ist dies dieselbe Tatsache, welche Kant (Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft) die „vergleichende Selbstliebe" nennt, die darin bestehe, „sich nur in Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu fühlen". Wäre es bloss die vor Augen geführte, *ad oculos* demonstrierte Möglichkeit des besser oder schlechter Gehens, die wir bei Betrachtung fremder Lebenslose erfahren, so könnte dieselbe keinen gar so starken Einfluss auf die Beurteilung des eigenen Lebensloses ausüben.

Integritätwollen, Mehr- und Gleichseinwollen sind die Urfaktoren aller Lebenshandlungen. Von der Heftigkeit dieser drei dem Leben vorhergehenden Willensrichtungen einerseits und der durch das Leben* bedingten Affektionen andrerseits hängen alle Handlungen eines Menschen, ja die Gesamtheit seiner physischen und psychischen Lebensäusserungen ab. Den Hauptanteil an letzteren haben freilich, mit Ausnahme ganz exzeptioneller Grade des Mehrseinwollens, die durch die Lebensposition bedingten Affektionen. Und deshalb kommen auch Mehr- und Gleichseinwollen im Leben lange nicht in dem Masse zur Geltung, als es der Fall sein müsste, wenn das Ich nicht fortwährend durch den Lebenskampf und die fortwährend zu beobachtenden Integritätsinteressen so stark in Anspruch genommen wäre.

Bemerkung. Das Mehrseinwollen, wonach das Ich in ganz ungerechter, ungerechtfertigter und unbegründeter Weise mehr sein will, bloss um die Kleinlichkeit und Kläglichkeit des eigenen Ichs verdeckt oder doch bemäntelt zu sehen — dieses Mehrseinwollen darf begreiflicher Weise nicht verwechselt werden mit dem Streben, dem eigenen Ich objektive Werte zu verleihen; welch letzteres stattfindet bei allen jener ewig natürlichen Haltung des Ichs entsprechenden Lebensäusserungen d. i. bei allen Äusserungen des Sittlichen.

Ein Mensch mit solchem Streben will nicht dem eigenen Ich deshalb Wert verleihen, weil es das eigene Ich ist — dies würde ja dem Streben nach wahrem Wert, nach dem vom absoluten Standpunkt Richtigen widersprechen; sondern, weil es der objektive Wert ist, will er ihn überall, wo er kann, realisieren und beginnt dabei notwendig beim eigenen Ich: dieses Streben nach Wert ist ja eben schon die sittliche Haltung des Ichs selbst. Ein solcher erblickt dement-

---

* Durch das Leben *recte*: Durch die Position des Ichs, von welcher der lebendige Organismus die Erscheinung ist. Vgl. I. Teil III. Abschnitt.

sprechend die höchsten Werte des Menschendaseins in einem den ewigen Wahrheiten am meisten entsprechenden Leben. Mit anderen Worten: Er hat Sinn für die **Würde** seines Menschentums, seiner Person, sofern diese durch ihre ganze Haltung als Vertreterin der objektiven Wahrheiten in dieser Welt erscheint. Und wegen der objektiven Werte achtet er sodann sein Ich, so notwendig, wie er die objektiven Werte achtet.

Die Achtung vor den objektiven Werten ist also unzertrennlich von der wahren Selbstachtung. Und darum ist die Selbstachtung ebenso unzertrennlich von der (gerechten) Achtung anderer.

Die wahre Selbstachtung wird auch **wahrer** Stolz genannt. Er beruht auf sittlicher Wertschätzung des ewig Normalen und Seinsollenden. Der wahre Stolz hat also nicht die geringste Verwandtschaft mit dem ungerechten Mehrseinwollen. Nichts kann entgegengesetzter sein als wahrer Stolz und ungerechte Überhebung über andere.

Ein Phänomen, an welchem beide, wahrer Stolz und ungerechtes Mehrseinwollen, zugleich und dabei auch in den verschiedensten Graden beteiligt sein können, ist der Ehrgeiz. Der edle, **echte** Ehrgeiz hat immer einen starken Einschlag wahren Stolzes in sich. Bei vielen niedrigen Naturen ist freilich das Mehrseinwollen die Haupttriebfeder ihres (alsdann falschen) Ehrgeizes. In solchem Falle bedient sich bloss eine kluge, empirisch-praktische Lebensauffassung der Mittel und Wege, die der wahre Ehrgeiz wandelt. (Das was man unter Strebertum versteht.) Nur derjenige, dem selbst diese Lebensauffassung mangelt, steht auch vor der Welt als „Lump“ da; obwohl einer mit bloss falschem Ehrgeiz in ethischer Hinsicht ein ebensolcher Lump ist und sich bei günstiger Gelegenheit als „charakterloser Mensch“, als Mensch ohne innere Überzeugung, also auch ohne Sinn für die objektiven Werte und Wahrheiten entpuppen wird. —

Es gibt gar viele psychologische Erscheinungen, an deren Zustandekommen Mehr- und Gleichseinwollen zugleich beteiligt sein können. Solche wären: Liebe zur eigenen Familie,

Freundschaft; in diesen dürfte im allgemeinen das Gleichseinwollen vorherrschen. Ferner: Nationalgefühl (Vaterlandsliebe). Hier dürfte oft das Mehrseinwollen die Oberhand haben. Endlich solche, wo beide in den allerverschiedensten Graden auftreten können: Geschlechtsliebe, Tapferkeit, Rachsucht. (Näheres in § 49.)

Was die Liebe zur eigenen Familie betrifft, ist zu sagen, dass dieselbe grossenteils durch Instinkte d. h. angeborene (ererbte) Hirndispositionen vermittelt wird, zugleich aber einen starken Bestandteil Freundschaft in sich enthält. Das Instinktartige ist namentlich bei der Mutterliebe sehr von Einfluss und meist so mächtig, dass es selbst bei Individuen, die gar keiner Freundschaftsgefühle fähig sind, stark ausgebildet sein kann. Die Hirndisposition vermittelt in diesem Falle die instinktartige Auffassung, den Spross des eigenen Leibes resp. dessen Leibesintegrität zur Integrität des eigenen Leibes gehörig anzusehen.

§ 39.

Das Mehrseinwollen des Menschen wird ursprünglich ganz besonders darauf erpicht sein, diejenigen, mit denen er sonst gleich und gleichgestellt ist, zu überflügeln, sie also dem eigenen Ich gegenüber geringer zu machen. Hierin hat nämlich das Ich die ihm greifbarste, sozusagen augenfälligste Befriedigung seines Mehrseinwollens. Erst wenn durch Entwicklung der reflexiven geistigen Tätigkeit Kollegialitäts- und Klassenbewusstsein, kurz Solidaritätsgefühl entstehen, wird die Richtung des Mehrseinwollens mehr auf die andern (hauptsächlich aber wieder auf die nachbarlichen!) Gesellschaftsgruppen differenzierend verteilt; gegen welche es sich dann stärker als ursprünglich geltend macht. Ursprünglich nämlich richtet sich das Mehrseinwollen doch am meisten gegen die eigenen Genossen. Hass und Neid sind infolgedessen in den meisten Fällen ursprünglich viel heftiger und stärker ausgeprägt gegenüber Gleichgestellten als selbst gegenüber Höherstehenden, die besser „situiert“ sind. Was aber das Mehrseinwollen am heftigsten aufstachelt und worüber es sich am

meisten ärgert, was es so recht „wurmt“, ist eine spezielle Auszeichnung, ein besonderes Glück, ja oft nur eine besondere wertvolle Eigenart eines sonst Gleichgestellten.* Hier ist es das Mehrseinwollen, das plötzlich in die ihm so schlecht anstehende Rolle des Kämpfers für Gerechtigkeit verfällt; hier will das Mehrseinwollen auf einmal „alles gleich“ haben. Aber man lasse sich nicht täuschen: Man halte es nur nicht für das wahre Gleichseinwollen. Es äusserst sich auch immer in Roheit, beim Menschen so gut wie bei Tieren. So dulden z. B. Sperlinge einen unter ihnen sich zeigenden andern Vogel von auffallender Färbung nicht: sie hacken so lange auf ihn los, bis er tot ist. Wilde machen es in vielen Fällen mit den „Ausnahmen“ gar nicht, zivilisierte Menschen nicht viel anders. Was aber das empörendste ist: Menschen hassen zuweilen gerade das an andern, wovor sie Achtung haben, was sie ehren sollten. Im Vorhandensein solchen Hasses, gerade gegen das, was normaler Weise anerkennende Liebe hervorrufen sollte, zeigt sich die Verwerflichkeit des Mehrseinwollens in vollstem Lichte. Es gibt kein verlässlicheres Kriterium eines rohen und niederen Charakters als Hass und Unduldsamkeit gegen alle Eigenart von Individualitäten, gegen ihre höheren Werte.

Weil sich das Mehrseinwollen ursprünglich am meisten gegen die eigenen Kollegen richtet, so erklärt sich u. a. die Tatsache: Je weiter ein ausgezeichneter Mensch der Sphäre anderer entrückt ist, ja selbst je entfernter er nur von ihnen wohnt, desto leichter fällt es ihnen, ihn als solchen anzuerkennen und zu ehren. (Vorausgesetzt, dass nicht schon inzwischen das Nationalgefühl dem entgegengearbeitet.) Daher das *nemo in patria propheta*. Je „fremder“ einer ist, desto weniger wird das Mehrseinwollen durch Anerkennung seines Wertes verletzt. (Durch Ablegung der Fremdenschaft gewinnt er aber keineswegs, kann gar bald als „Hergelaufener“ im Ansehen sinken.)

* Wo so etwas wirklich nicht missgönnt wird, ist allein wahre Freundschaft vorhanden.

So schwer lassen sich Anerkennung und Achtung der höheren Werte den Menschen abringen. Hier zeigt sich auch ganz besonders deutlich, wie bei ihnen Mehrsein- und (gerechtes) Gleichseinwollen mit einander im Kampfe liegen.* Dass sich aber auch in den Durchschnittscharakteren immerhin ein gewisses Gleichseinwollen und damit Sinn für Werte geltend macht, geht aus dem Bedürfnisse der Menschen, überhaupt etwas zu verehren, hervor. Nur das ungerechte Mehrseinwollen hindert sie in vielen, ja den meisten Fällen so sehr, diesem ihrem Verehrungsbedürfnis in rechter, gerechter Weise, dem objektiven Werte gemäss, nachzukommen. So hindert sie einerseits der ursprüngliche Neid gegenüber Gleichgestellten in der richtigen Bewertung eines ihrer Genossen; andererseits erschweren wieder Nationalgefühl und Klassenbewusstsein die Wertschätzung eines Nicht-Genossen. Was ihnen so schwer fällt, ist eben die Anerkennung der Verdienste „anderer“ d. i. solcher, bei denen diese Anerkennung gar keinen Reflex auf das eigene Ich wirft. Das Ich will eben, wenn es nicht schon als einzelnes mehr sein kann, wenigstens vermöge der Nation, der Klasse u. s. w., der es angehört, mehr sein, höher stehen als andere oder doch etwas ganz besonderes sein.

Bemerkung. Was das Nationalgefühl anlangt, so lässt es sich zum Teil auch aus der blossen Lebensposition psychologisch erklären. Der unterbewusste Grundgedanke hierbei ist das gleichsam axiomatisch gefällte Urteil: Die Nation, der ich entstamme, ist die wertvollste — es wäre sonst wohl nicht gut möglich, dass sie mich hervorgebracht. Es hält sich nämlich jeder Mensch mit starkem Willen, wenn schon nicht für den gescheitesten, so doch sicherlich für den richtigsten Bewerter des Lebens resp. der Lebensverhältnisse, der meisten Dinge u. dgl. Dies ist nicht nur aus dem ganzen Bewertungscharakter des Mehr- und Gleichseinwollens ver-

* Ormuzd und Ahriman wohnen im Innern eines jeden und führen da ihren ewigen Kampf. Nur führen sie ihn bei verschiedenen Individuen mit verschiedener Übermacht. — Mythologie ist im Grunde immer Psychologie.

ständlich, sondern auch empirisch-psychologisch herzuleiten. Denn die Anschauungen, die jeder über die meisten Dinge hat, hält er, mit mehr oder weniger Zähigkeit und mit mehr oder weniger Einschränkung, der Hauptsache nach doch für die richtigsten. Es folgt dies ja aus der ganzen Art, wie man zu Ansichten kommt: Wo die Einsicht nicht ausreichend war, hat der Wille das seinige getan. Und wäre jemand auch überzeugter Indifferentist, so hält er eben den Indifferentismus für das richtigste. Zu irgend etwas von Ansichten aber muss der Mensch kommen u. zw. zu festwurzelnden; er hätte sonst gar keinen Halt, keine festen Punkte der Orientierung in der Welt. Festwurzelnde Ansichten haben ist aber gleichbedeutend mit dem Glauben, dass die eigenen Ansichten die richtigsten sind.

Ebenso sind auch Verstärkungen des Nationalgefühls rein psychologisch erklärlich durch Gedanken an gemeinsame Abstammung u. dgl.

Unter solchen Gesichtspunkten erscheint das Nationalgefühl rein menschlich begreiflich und verzeihlich. Die ethische Erziehung der Menschheit wird darin bestehn, es auf diese seine natürlichen Grenzen einzuschränken: da ist es noch nicht eigentlich unethisch. Man kann die eigene Nation sogar mehr lieben als andere, genau so wie man einen Verwandten mehr liebt als andere, ohne diese geringer zu achten. Es ist sogar gesagt worden: Wir können nicht jedermann lieben, aber wir können jedermanns Würde achten. (Proudhon.)

Bemächtigt sich aber das Mehrseinwollen des Nationalbewusstseins, so bekommt dieses dadurch einen Zusatz von Brutalität und Wahnwitz. Denn so wie das Mehrseinwollen aus dem eigenen Ich mehr machen will, es höher taxiert haben will, nur weil es das eigene Ich ist; so will auch das Nationalgefühl die eigene Nation höher taxiert wissen, bloss darum, weil es die eigene Nation ist, weil das eigene Ich zu ihr gehört. Und da erscheint das Mehrseinwollen wieder in seiner ganzen Jämmerlichkeit und Lächerlichkeit. Man sieht oft wie Menschen sich nicht schämen und sich nicht entblöden, selbst dem nichtigsten Kram einen Wert

und eine Wichtigkeit beizumessen, die allein den ewigen Wahrheiten, die sie ignorieren, zukommt und dies alles nur, um ein Scherflein beizutragen zum Blendwerk auf die eigene Nation gehäufter Scheinwerte! Blindwütig entstellen sie in ihrem Denken alles, was die eigene Nation betrifft, nur um ein möglichst günstiges Urteil über sie herauszusophistizieren. Das heimliche Bewusstsein aber, dass solch ein Urteil doch nur dünkelhaft und erbärmlich gefälscht ist, beschwichtigt ihren Eifer keineswegs; es erzeugt bloss Verdruss und Verbissenheit, die den nationalen Fanatismus nur noch mehr anfachen. — Auch hiegegen gibt es kein anderes Mittel als die Erziehung der Intelligenz der Menschheit zur Leuchtkraftintelligenz, die Weckung des Verständnisses für die Bedeutung der ewigen Wahrheiten, für das objektive Bedürfnis nach wissenschaftlicher Aufklärung über das Wesen, die wahren Werte, kurz den ganzen Sinn des Menschendaseins. Würde solche Erziehung allgemein durchgeführt und mit ihr schon beim frühesten Unterricht begonnen, so müsste es gelingen, die urteilsfälschende Kraft des Mehrseinwollens zu brechen. Die Menschen müssten zur Einsicht kommen, dass von einschneidender Bedeutung für ihr wahres Wohl keine wie immer gearteten Sonderinteressen, sondern nur die gemeinsamen Interessen der ganzen Menschheit sind.

§ 40.

Die jeweiligen Äusserungen des Mehr- oder Gleichseinwollens sind freilich kein genauer Gradmesser für das Verhältnis, in welchem Mehr- und Gleichseinwollen bei einem Menschen vorhanden sind. Wie erwähnt, sind ja alle derartigen Äusserungen zugleich Lebensäusserungen*, folglich von den Einflüssen der Position (von welcher die physische Organisation die Erscheinung ist, I. Teil III) mitbedingt. Deswegen scheint sich auch der grösstenteils angeborene**

* Jede Lebensäusserung ist nämlich zuletzt Ich-Äusserung, Erscheinung eines Eingreifens des Ichs (I. Teil III).

** Angeboren bloss in dem Sinne", sagt Kant, „dass es mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden vorgestellt wird; nicht dass die

Charakter eines Menschen sogar schon in verschiedenen Lebenslagen in einzelnen Zügen zu verändern. Ebenso erscheint ferner manches Menschen Charakter infolge der körperlichen Konstitution (*recte:* deren Ansich) in besserem, der eines andern wieder in ungünstigerem Lichte.

Wir führten aus, wie das heftige Mehrseinwollen dadurch befriedigt wird, dass es andere in schlechterer Lebenslage weiss. Das heftige Mehrseinwollen ist darum die Ursache aller Bosheit und Grausamkeit. Nichtsdestoweniger aber bricht sich im Einzelnen, gemäss seiner empirischen Erkenntnis mehr oder weniger, die Überzeugung Bahn, wie er eigentlich doch so gar „nichts davon hat", wenn es andern schlecht geht. Das Mehrseinwollen sucht in solchem Falle grossenteils ein anderes „Feld" der Betätigung, äussert sich trotz aller Heftigkeit vielleicht nur noch negativ, in Abwesenheit alles Gerechtigkeitssinnes, in passiver Rücksichtslosigkeit und **Teilnahmslosigkeit,** die nicht minder empörend sein kann als positive Grausamkeit. Das Mehrseinwollen kehrt dann gleichsam mehr eine spezielle Seite seines Wesens hervor u. zw. diejenige, wonach es der Mittelpunkt, das einzig Wichtige in der Welt sein will — welches vielleicht sogar seine allgemeinste, wesentlichste Seite ist.

Ja es kann geschehen, dass selbst ein Mensch mit sehr heftig mehrseinwollendem Ich, wenn derselbe selbst „leidend" ist, sogar einen Widerwillen gegen das Leiden überhaupt bekommt; dass das Leiden einen peinlichen Eindruck auf ihn macht, wo immer er es auch findet; indem es ihn entweder an das eigene Leiden erinnert oder ihm nur die auch für ihn bestehende Möglichkeit kommender Leiden eindringlich vorhält. In solchen Fällen kann sich selbst bei einem heftigst mehrseinwollenden Ich die Rücksichtslosigkeit in weniger anstössigen Formen äussern (ganz abgesehen von dem Falle, dass durch die Leiden und Reflexionen über sie das überbewusste Mehrseinwollen wirklich verringert worden). Es

Geburt eben die Ursache davon sei". (Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten.)

kann aber auch vorkommen, dass ein Mensch durch Leiden verbittert wird und sodann hartherziger erscheint als früher; ebenso, dass ihn das Glück scheinbar hartherziger macht, d. h. dass die Äusserungen seines Mehrseinwollens schroffere Formen annehmen, ohne dass dieses selbst grösser geworden wäre. Ebenso ist es allgemein bekannt, dass bei einem robusten Individuum von geringerer Leidensfähigkeit auch geringere Fähigkeit zum Mitfühlen vorhanden sein, das Individuum also herzloser, rücksichtsloser erscheinen kann als ein anderes mit gleichem Mehrseinwollen, aber grösserer Leidensfähigkeit. Ähnlich setzt, wie oben erwähnt, oft auch das Glück die Fähigkeit des Mitfühlens scheinbar herab, indem mit dem Verblassen der Gedanken an die eigene Not die Gedanken an die Not überhaupt, also auch an die anderer an Lebhaftigkeit verlieren.

Wir können demnach sagen: Der Grad des überbewussten, dem Leben vorhergehenden Mehrseinwollens gibt den Grundton im Charakter eines Menschen ab; sofern wir denselben als eine Totalität betrachten. U. zw. nur den Grundton, weil die Äusserungen dieses Mehrseinwollens auch zum Teil durch die Position des Ichs, davon der Organismus die Erscheinung ist, beeinflusst sind. Von der Position des Ichs rühren also, symbolisch gesprochen, die den Grundton des Charakters begleitenden Obertöne und Klangfarben her.

Bemerkung. Da zur Position eines Ichs u. a. auch die von den Vorfahren ererbten Hirndispositionen gehören, so ist einzusehen, dass wir es in vieler Hinsicht ererbten Anlagen zu danken haben, wenn die Äusserungen des Mehrseinwollens in der gesamten Menschheit im allgemeinen mildere Formen zeigen, als nach der wirklichen Grösse des Mehrseinwollens der Einzelnen anzunehmen wäre; dass das in Aktion Treten des Mehrseinwollens im menschlichen Leben (selbst schon im tierischen) vielfachen Hemmungen begegnet. Diese ererbten Dispositionen können freilich, wie aus allem bisherigen folgt, nicht die Entstehungsursache des Sittlichen ausmachen, gleichwohl aber den Boden für seine Äusserungen auf das günstigste vorbereiten. Sie können das Sittliche nicht

seinem Wesen nach erschaffen, wohl aber dessen Wirkungen nach aussenhin verstärken. Mit einem Worte: Sie sind direkt nur imstande Gesittung zu erzeugen, welche freilich wie die empirische Erkenntnisvertiefung überhaupt auch als Disposition zur Vermehrung des Sittlichen (Abnahme des Mehrseinwollens) betrachtet werden kann.

So zeigt sich uns, dass auch die Ethik Spencer's nicht ganz im Unrecht ist, wenn sie von einer „Vererbung moralischer Anlagen" spricht. Was vererbt wird, ist freilich nicht das Wesen und die Grundlage der Sittlichkeit, das dem Leben vorhergehende Gleichseinwollen, das (transszendente) Festhalten eines Ichs an demselben. Wohl aber sind Dispositionen erblich, welche das Wesen des Unsittlichen in seinen Äusserungen mildern, ja selbst dessen Schwächung begünstigen können. Durch empirische Erkenntnis, also auch durch empirische Erkenntnisdispositionen wird das Ich zum Nachlassen seines ungerechten Mehrseinwollens beinahe aufgefordert.

Nach unseren Ergebnissen besteht demnach in erster Linie Kant's Satz zu Recht: Von allen Ansichten „über den Ursprung des Bösen sei dies die unschicklichste, es sich durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen vorzustellen". (Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten.) Unschicklich aber ist es auch, das Böse durch Ererbung von Voreltern nach der entwicklungsgeschichtlichen Auffassung im Sinne von Darwin und Spencer ererbt sein zu lassen; was man notgedrungen tun muss, wenn man das Sittliche auf diese Weise entstanden annimmt. Dagegen muss man Spencer zugeben, dass obgenannte „Hemmungen" in den Äusserungen des Bösen, Dispositionen zu dessen Abnahme vererbbar sind.

In sehr geistvoller Weise hat Wilhelm Stern ausführlich dargelegt, wie infolge des Einflusses verheerender, das Menschenleben schädigender Naturereignisse in der Menschengattung allmählich ein heftiger Widerwille gegen alle Eingriffe der Natur ins physisch-psychische Leben des Menschen platz-

gegriffen. Dieser Widerwille habe den Gedanken, den „Trieb zur Abwehr der schädlichen Einflüsse ins psychische Leben überhaupt" erzeugt, „den Grundstock des sittlichen Triebes". Und dieser Triebgedanke habe sich durch Vererbung in der Menschheit fortgepflanzt und sei das *principium movens* aller sittlichen Handlungen. (Stern, Kritische Grundlegung der Ethik, Dümmler, Berlin 1897.) Wir wissen freilich, dass das Sittliche nicht durch ererbte Dispositionen* entsteht; es zeigte sich uns aber als sehr wohl möglich, dass ererbte Dispositionen ein Faktor zur Vermehrung der Erscheinungsweisen des Sittlichen seien, indem sie die Äusserungen des Unsittlichen mildern, ja selbst dessen Abnahme im Individuum begünstigen helfen. Und so zeugt es denn von grosser Objektivität und Besonnenheit, wenn genannter Verfasser erkennt und zugibt, dass seine Begründung des Ethischen, weil auf keiner metaphysischen Voraussetzung aufgebaut, zugleich auch „für jeden metaphysischen Standpunkt annehmbar" sei, d. h. zu allen möglichen metaphysichen Ableitungen des Sittlichen ergänzend hinzutreten könne. (Die allg. Prinzipien der Ethik, Vortrag, ebenda 1901.)

§ 41.

Es ist wohl nach allem bisherigen klar, dass das Mitleid kein verlässlicher Massstab für die Grösse des gerechten Gleichseinwollens in einem Individuo d. i. für dessen Charaktergüte sein könne.

Zunächst leuchtet ein, dass es etwas ganz anderes ist, ob man Leiden und Ungemach eines andern nur deshalb „nicht sehen kann", weil ihr Anblick „unästhetisch" wirkt, die Stimmung verdirbt, oder ob man nicht in einen Seelenschmerz zwecklos verfallen will, der doch umso grösser ist, je weniger man helfend eingreifen kann.

* Darauf weist u. a. als empirische Bestätigung die von Schopenhauer in ihrer metaphysischen Tragweite erkannte Tatsache, dass der Intellekt, nicht aber Charakter, in ganz besonderem Masse von der Mutter erblich ist. Hätte das Sittliche seine Hauptgrundlage in Hirndispositionen, so müsste auch eine grössere Erblichkeit des Charakters von der Mutter stattfinden, was ganz und gar nicht der Fall ist.

Weiters ist zu bedenken, dass bei Ichwesen von gleichen Graden des Mehrseinwollens, aber mit verschieden feiner Reaktionsfähigkeit des Nervensystems (*recte:* desjenigen Positionsteiles, davon das Nervensystem die Erscheinung ist) derselbe Anblick fremden Leidens, verschieden starke Mitleidsgefühle hervorrufen muss. Hier wird sicherlich ein Mensch von zarteren Nervenreaktionen den eigentlichen Schmerz des Mitleides stärker verspüren als ein anderer mit ebensogrossem Gleichseinwollen, aber gröberen Nerven.

Alle Gemütsbewegungen erfolgen durch eine die verschiedenen Förderungen und Hemmungen des Vorstellungsverlaufs begleitende Resonanz im Ich, welche, da sie im Nervensystem (inadäquat) zur Erscheinung kommt, physiologische Resonanz genannt werden kann. Das Mitleid ist solch eine physiologische Resonanz der durch das Ich in Bewegung gesetzten Vorstellungsmassen, die eintritt, wenn das Gleichseinwollen des Ichs durch Vorstellungsmassen irritiert, verletzt wird.

Das Gleichseinwollen eines Ichs wird aber durch Vorstellungsmassen verletzt, wenn dieselben eine Erkenntnis des Leidens anderer Ichwesen mit sich bringen. Denn an das als vorhanden erkannte Leiden anderer stösst das Gleichseinwollen wie an eine Mauer hart an; es will das Leid anderer nicht haben, wünscht es weg. Dieses Wegwünschen und doch nicht-Wegbringen-Können (Erkennen, dass es da ist) erzeugt eine **Hemmung** des Vorstellungsverlaufs. Die Auflehnung des Gleichseinwollens gegen die erkannte Existenz des Leidens anderer ist ja gleichsam ein Ansturm gegen die betreffenden Vorstellungsmassen, in welchen die Erkenntnis fremden Leidens besteht. Und diese Hemmung des Vorstellungsverlaufs erhält (auf eine im I. Teil § 35 Ende dargelegte Art) ihre gefühlsmässige Resonanz in **Gemütsbewegungen,** welche wir als Mitleid bezeichnen.

Vom ethischen Gesichtspunkte d. i. in Hinblick auf das vom absoluten Standpunkte aus Richtige ist demnach das, wodurch das Mitleid zustande kommt, zu betätigen und

auszubilden. Der Urerzeuger des Mitleids ist ja eben das gerechte Gleichseinwollen, das Festhalten des Ichs an der ewig normalen Ordnung der Dinge. Das Mitleid selbst aber wird, falls es über eine gewisse Grenze hinausgeht, zu heftigeren Gemütsbewegungen oder zu dauernden seelischen Depressionen führt, nach Kräften einzuschränken und herabzudrücken sein. Hat doch jedes Leiden, jeder allzu heftige Affekt eine lebenzerstörende Tendenz, macht den Menschen zur Lebensführung und damit auch zu sittlicher Betätigung der höheren Geistes- und Willenskräfte unfähig; ja selbst die Möglichkeit wahrer Hilfeleistung kann durch allzu heftiges Mitleid (als allzu grosser Gemütserschütterung) in Frage gestellt werden.

Ausschliesslich durch die Erwägung geleitet, dass derartige Mitleidsgefühle auf die Tatkraft des Menschen in jeder Hinsicht lähmend wirken, ging Spinoza sogar so weit, dass er dem Mitleid überhaupt jeden sittlichen Wert absprach. Andererseits aber schätzte er doch Menschenliebe und Wohlwollen als Haupttugenden hoch. Er übersah demnach die Tatsache, dass alle Menschenliebe doch nur auf dauernden (für die Aufmerksamkeit vielleicht unmerklichen) Mitleidsgefühlen aufgebaut sein könne; mag der Schmerzcharakter derselben ebenfalls unmerklich, ja unendlich klein geworden sein.

Demnach darf erst von einer bestimmten Grösse an dem Mitleiden Einhalt geboten werden. Dann aber ist dessen Einschränkung sogar eine ethische Forderung: Ein Mitleiden, das habituell wird und grössere Dimensionen annimmt, kann zuletzt zur Melancholie, zur Verzweiflung führen. Bei Nietzsche war es die blosse Furcht vor solchem Mitleid, die viel zu seiner Verzweiflung beigetragen.

Dass aber das Gleichseinwollen solchen Schaden anrichten kann, spricht nicht gegen dessen Wert, zeugt aber von der Abwegsnatur des Lebens. Denn dieser Schaden entspringt aus einem Mangel in der Position des betreffenden Ichs, wäre auf jeden Fall zum „Ausbruch" gekommen; bei überwiegendem Mehrseinwollen vielleicht als krankhafte Anlage zu Verbrechen.

Nach dem Dargelegten hiesse es das Sittliche selbst aus dem Leben ausschalten, wenn man das Mitleid gänzlich aus

der Menschenbrust verbannen wollte. Wir wissen: Ohne physiologische Resonanz kein Antrieb zum Handeln. (Vgl. I. Teil § 35 Ende.) Das Mitleid muss also als ein entsprechender Reiz des Ichs in demselben verbleiben, wenn überhaupt eine Betätigung des Gleichseinwollens eines Ichs, seines Gerechtigkeitssinnes im Leben möglich sein soll. Den unendlichen ethischen Wert des Mitleids in dieser Hinsicht voll erkannt zu haben, sowie dessen notwendige Ausdehnung auf alle Ichwesen, welche Position sie auch haben mögen, also auch auf die Tiere, wird als ein nie genug hochzuschätzendes Verdienst der Schopenhauer'schen Ethik anzusehen sein. —

Den hohen sittlichen Wert des Mitleids haben u. a. auch Rousseau und die ihm an vornehmer Gesinnung ebenbürtigen Enzyklopädisten zu würdigen gewusst. — Auch Darwin stellt am Schlusse seiner „Abstammung des Menschen" das Mitleid in eine Reihe mit des Menschen übrigen, ihn vor andern Lebewesen auszeichnenden Anlagen. — Eine merkwürdige Erscheinung ist es ferner, dass die grössten Schätzer des Mitleids zumeist von der Unhaltbarkeit der Annahme eines persönlichen Weltschöpfers tief durchdrungen waren. Sie lässt sich daraus erklären, dass dieselben nicht glauben konnten, dass ein persönliches, allmächtiges und zugleich allgütiges Wesen die vielen Leiden der Welt ruhig ansehen könnte, ohne ihnen ein Ende zu machen, die Verantwortung dafür in seinem Gewissen zu tragen vermöchte. Man denke an Schopenhauer, Fr. Theod. Vischer (lyrische Gesänge), Proudhon, die edlen Dichter-Denker Byron, Shelley u. a.

§ 42.

Die Tatsache, dass selbst ein Mensch mit heftigem Mehrseinwollen sehr oft „aus egoistischen Rücksichten" auf dessen Befriedigungen verzichtet und „um des Vorteils willen" (infolge des Integritätwollens) seine Kräfte in den Dienst einer gerechten Sache stellt, bedarf kaum der Erwähnung. Aufgabe der Staatskunst ist es, nicht bloss durch Peitsche, sondern auch durch Zuckerbrot möglichst viele Befriedigungen des

ungerechten Mehrseinwollens und auf möglichst wirksame und geschickte Weise hintanzuhalten.

Andererseits muss daran erinnert werden, dass selbst ein bedeutendes Gleichseinwollen allein noch keine Schutzwehr gegen Verfall in Unrechttun und Verbrechen bietet, solange es noch mit dem Mehrseinwollen um die Vorherrschaft kämpft; besonders, wenn ersteres durch falsche Gedankengänge irregeleitet wird. Dieser Kampf besteht darin, dass beim Hin- und Herwogen empirischer Vorstellungen im Ich bald das Gleichseinwollen, bald das Mehrseinwollen zu stärkeren Reaktionen gelangt. Ein schönes Beispiel für solch abwechselndes in Aktion-Treten von Gleich- und Mehrseinwollen enthält Dostojewskij's „Schuld und Sühne", wo Raskolnikow nach mitleidsvoll schaurigem Traume von einem zu Tode gepeinigten Zugpferde bald einen regelrechten Raubmord begeht. Ja es ist möglich, dass in derartigen Naturen ein Eintreten verbrecherischer Katastrophen leichter stattfindet als selbst dort, wo das Gleichseinwollen dauernd in Minorität, gleichsam im Hintergrunde bleibt. U. zw. deshalb, weil in solchen Menschen, bei denen das Mehrseinwollen dauernd vorherrscht, auch leichter anhaltendere Achtsamkeit erwächst, jene Betätigungen des Mehrseinwollens zu unterlassen, die von der Staatsgewalt als Verbrechen geahndet werden. (Fast gleichgültig, ob es auch in ethischer Hinsicht Verbrechen sind oder nicht.) Doch ist festzuhalten, dass derjenige, bei dem das Mehrseinwollen ganz ruhig die Oberherrschaft führt, in sittlicher Hinsicht viel niedriger steht als jener, bei dem Mehr- und Gleichseinwollen miteinander im Kampfe liegen. Auch ist bei ersterem weit geringere Aussicht vorhanden, aus ihm einen sittlich tüchtigen Menschen zu machen als bei letzterem, da dieser viel weniger Mehrseinwollen aufzugeben hat, um ein Überwiegen des Gleichseinwollens herbeizuführen.

Ein kleiner, zumindest infinitesimaler Grad von Mehrseinwollen ist aber auch im sittlich Tüchtigsten und Gerechtesten vorhanden. Dies folgt nicht nur aus unseren bisherigen Ergebnissen, vgl. § 32; es wird auch durch die

Erfahrung direkt bezeugt. Jeder hat ein gewisses Bedürfnis nach Mehrsein und Überlegenheit über andere, eine nie ganz wegzubringende Eitelkeit macht sich auch bei solchen, die zugleich auf der höchsten geistigen Stufe stehn, immer noch irgendwie bemerkbar. Bei Durchschnittsmenschen in geistiger Hinsicht zeigt sich solch geringer Grad des Mehrseinwollens meist noch deutlicher, im Bedürfnis nach Ansehen, Auszeichnungen (wobei das überwiegende Gleichseinwollen sie wenigstens als „verdient" haben will); in der Freude, den Herrn spielen zu können, wenn auch den guten und gerechten. Das Gleichseinwollen bildet da einen starken Dämpfer des ohnehin geringen Mehrseinwollens; welch letzteres doch aber gelegentlich sichtbar in Aktion tritt, am leichtesten bei Temperamenten, die zu raschem Wechsel der Stimmungen, zu Aufwallungen neigen: da ist es z. B. im Jähzorn immer noch sehr deutlich zu konstatieren. Nur dort, wo durch Alter, schlechte Konstitution, Verstimmung u. dgl. eine gewisse Apathie dem ganzen Leben gegenüber eingetreten, mag auch das Bedürfnis nach Befriedigung des geringen Mehrseinwollens geschwunden sein, sowie auch dort, wo sich das Gleichseinwollen mit Zähigkeit auf bestimmte Interessensphären konzentriert, welche die Aufmerksamkeit des Menschen fast ganz absorbieren und das Mehrseinwollen auf diese Weise nicht zum Durchbruche kommen lassen. —

Die Grundlage des Temperamentes besteht hauptsächlich in der Art und Weise, wie das Integritätwollen eines Ichs innerhalb der Position desselben zur Äusserung gelangt. Doch sind auch Mehr- und Gleichseinwollen von Einfluss auf die Temperamentsart. So ist z. B. grosses Gleichseinwollen der Entstehung eines sanguinischen Temperamentes besonders günstig: Das Gleichseinwollen bringt nämlich im Menschen eine freiere, weniger gehässige Betrachtung der Dinge in der Welt mit sich; der Mensch lebt auf diese Weise gleichsam nicht allein in sich selbst, sondern auch gewissermassen in und mit* den Dingen, was nebenbei

* Diesem Mit-Leben verwandt ist auch einer der Faktoren, aus denen sich das **ästhetische** Geniessen herleitet — die sog. Einfühlung.

bemerkt, eines der grössten Glücksgüter dieser Welt ist u. zw. eines, welches die Natur ausschliesslich dem guten Charakter und der Leuchtkraftintelligenz (die jedoch nicht immer vereinigt sind, vgl. § 50) vorbehalten hat. In diesem Sinne zeigt sich der Egoismus als das auch vom empirischen Standpunkte absolut **Unpraktische:** Das Freudlose im Antlitz des kalten Egoisten, das Verbitterte im Blicke des Bösewichts rührt nur von der innern Leere und Einsamkeit her. — Dadurch also, dass ein Mensch nicht nur in sich, sondern gleichsam auch in den Dingen lebt, sind infolge des oft raschen Wechsels der Gedanken bald an sich, bald an verschiedene Dinge, auch die physiologischen Resonanzen dieser Gedanken, die Gemütsstimmungen, der Möglichkeit raschen Wechsels unterworfen. — Wie erwähnt, dürfte aber das **Temperament** eines Menschen der Hauptsache nach davon abhängen, wie stark das ursprüngliche Integritätwollen des Ichs infolge der ganzen Position am Balancehalten beteiligt ist (welche Beteiligung sich auch in der Lebendigkeit des ganzen Lebensprozesses, Stärke des Herzschlages u. s. w. äussern kann).

§ 43.

Das (in § 41 erwähnte) Schwanken der Vorherrschaft zwischen Mehr- und Gleichseinwollen wird sich namentlich bei wenig ausgebildeten Charakteren und jugendlichen Individuen zeigen, wo der Kreis der gewonnenen Erfahrungen noch zu klein ist, um einen festen, ausgeprägten Charakter in die Erscheinung treten zu lassen d. h. um eine habituelle Stellungnahme zu Welt und Leben zu ermöglichen. In diesen Fällen ist dem eigenen Ich das Gradverhältnis seines Mehr- und Gleichseinwollens in der empirisch-bewussten Erkenntnis noch zu wenig klar geworden*; auch ist die Kraft der Überlegung noch nicht gehörig ausgebildet, den vorübergehenden jeweiligen Stimmungen und Eindrücken durch Hinblick auf

Von dieser stammt hauptsächlich das Befreiende, das in der ästhetischen Betrachtungsweise liegt.

* Seinen eigenen Charakter lernt jeder erst *a posteriori* aus seinen Handlungen kennen. (Schopenhauer.)

die Lebenstotalität erfolgreich standzuhalten, ihren Einfluss auf das Handeln durch Vernunftgründe zu kompensieren. — In dem Ausdrucke: er hat Charakter, ist oft die Ausgeprägtheit, oft wieder Güte des Charakters gemeint, was natürlich zwei ganz verschiedene Dinge sind. Ein Mensch hat einen guten Charakter heisst: Sein Mehrseinwollen wird durch sein Gleichseinwollen in ganz ansehnlichem Masse in Schranken gehalten. — Im gewöhnlichen Leben heisst ein guter Charakter oft auch ein „anständiger". In dieser Bezeichnung ist das normal richtige und vernünftige, ja natürliche des Sittlichen so treffend angedeutet, dass dieselbe auch in die wissenschaftliche Terminologie aufgenommen zu werden verdiente. Auch ist diese Bezeichnung völlig frei von jeglichen „moralistischen" Nebengedanken, die so vielen andern alltäglichen Ausdrücken für das Ethische anhaften; — Nebengedanken, die darauf abzielen, asketische Tendenzen, besonders die Forderungen übertriebener geschlechtlicher Enthaltsamkeit in den Bereich der ethischen Forderungen einzuschmuggeln. (Sogar der Ausdruck Sittlichkeit wird im gewöhnlichen Leben in solch schiefer Nebenbedeutung gebraucht!) Durch solche Kniffe hat die übertriebene Keuschheitsmoral von der wahren Sittlichkeit wie ein Parasit bisher gelebt — zu unsäglichem Schaden der Ethik. So gesellten sich denn zu den Verächtern des „Gesindels der Moralisten" (Leuthold) stets auch die Hasser des wahrhaft Sittlichen: Diesen war es auf solche Weise seit jeher äusserst bequem gemacht, unter lautem Geschimpfe auf die „Moral" nicht nur gegen alle unnatürlich-übertriebenen Keuschheitsforderungen, sondern zugleich auch gegen die ewig natürlichen Gebote der Sittlichkeit zu Felde ziehen zu können.

In jenen Fällen innerer Kämpfe, wo das Mehrseinwollen gegenüber den Protesten des Gleichseinwollens die Oberhand behält, wird die Stimme des Gleichseinwollens zwar übertönt, dennoch aber deutlich vernommen. Hierauf beruht das Phänomen des schlechten Gewissens. Das gute Gewissen aber ist das Bewusstsein, dem Gleichseinwollen als

dem vom absoluten Standpunkte aus richtigen Wollen nachgegeben zu haben.

Auf einem Proteste des Gleichseinwollens beruht auch jede ethische Reue. Sie erwächst aus einem wirklichen Oberhand-Gewinnen des Gleichseinwollens u. zw. in der nachträglichen Reflexion über Handlungen, welche durch ein Oberhand-Gewinnen des Mehrseinwollens zustande kamen. Sie kann sowohl dann eintreten, wenn ein Mensch die Motive, die ihn zu einer solchen Handlung getrieben, später anders beurteilt: alsdann erfährt nicht das Mehrseinwollen selbst, sondern nur seine eingetretene Reaktion auf jene Motive eine verschiedene Beurteilung vonseiten des Ichs. Ethische Reue kann aber ebenso auch erfolgen durch wirkliches Geringerwerden des Mehrseinwollens (was sich uns als möglich gezeigt). Alsdann bedeutet sie allein einen wirklichen sittlichen Fortschritt.

Das sog. Pflichtbewusstsein besteht in dauernd gewordenen Bestrebungen, keine derartigen Reaktionen des Mehrseinwollens eintreten zu lassen, welche späterhin bei besserer, ruhigerer Überlegung würden bereut werden. Ich erachte etwas für meine Pflicht heisst demnach: Ich muss etwas tun resp. unterlassen, wenn ich mir künftighin jede Reue über mein Verhalten ersparen will. Pflichtgefühl beruht daher auf dem Bewusstsein, dass das Ich schon aus praktischen Gründen seinem Gleichseinwollen (in einer dessen Grösse entsprechenden Weise) bis zu einer gewissen Grenze Rechnung tragen muss — ebenso wie der Integrität seines Wesens; dass also das Gleichseinwollen bis zu einem bestimmten Punkte mit dem Integritätwollen des Ichs eng verwachsen ist. (Wir sahen ja, dass das Gleichseinwollen zur normalen Ur-Selbsterhaltung des Ichs gehört.) Sehr schön und richtig definiert demnach H. Höffding das Pflichtgefühl als „Sympathie, die die Wohlfahrt der Gesamtheit als zur eigenen gehörig betrachtet." (H. Ethik, deutsche Übers. 2. Aufl. S. 36—40.) — Kant dagegen verstand unter „Pflicht" offenbar alles das, was der Mensch als ein der normalen Ordnung der Dinge gemässes Tun erkennt; also ein

Tun, welches ausschliesslich nur den Forderungen des Gleichseinwollens und niemals dem Mehrseinwollen nachgeben würde — wobei er das, was wir Gleichseinwollen nennen, irrtümlicher Weise als ein dem Integritätwollen wesentlich entgegengesetztes ansah.

Dadurch aber, dass das Gleichseinwollen mit dem Integritätwollen sozusagen verwachsen sein kann, wird erst die Möglichkeit der Selbstaufopferung völlig psychologisch verständlich: Die Möglichkeit, dass ein Ichwesen mit grossem Gleichseinwollen sich für fremdes Wohl opfere, seine eigene Integrität zugunsten der Integrität anderer aufs Spiel setze.

Darum behält auch einer der ersten Psychologen der Welt recht, wenn er gegen Kant's starre Pflichtenlehre polemisierend ausführt: „Wahre Opfer sind nur Handlungen der Begeisterung, des Affekts, Handlungen, die du tun musst, die ein Ausdruck deines ganzen unwillkürlichen Wesens sind . . . . Handlungen in kritischen Fällen, in ausserordentlichen Momenten, in solchen, wo der Mensch alles verliert, wenn er nicht alles wagt, wo das Teuerste, Höchste auf dem Spiele steht, wo also ihre Unterlassung eine moralische Selbstvernichtung ist". (Feuerbach, Bd. I. der Frommann'schen Ausgabe, S. 193 f.) Vom empirisch-psychologischen Standpunkte erscheinen dabei freilich solche Handlungen, die ein Ausdruck des überbewussten Gleichseinwollens sind, als „Ausdruck des ganzen unwillkürlichen Wesens" des Menschen, weil an das Überbewusste die willkürliche empirisch bewusste Aufmerksamkeit nicht hinanreicht.

Und so trifft denn auch Höffding's (an Fichte'sche Gedanken anklingendes) Wort sowohl vom empirisch psychologischen wie vom metaphysischen Gesichtspunkte zu: „Nur durch Vergessen des Ichs wächst und entwickelt sich das Ich." (Ethik, 2. deutsche Ausgabe S. 150.) Wir erkannten: Nur durch das Gleichseinwollen, durch Nachlassen des Mehrseinwollens, handelt das Ich vom höchsten Standpunkte aus besehen praktisch, seiner ewig normalen Ur-Selbsterhaltung gemäss.

§ 44.

Hiermit hätten wir die beiden ersten Grundfragen der Ethik, die Fragen nach dem Wesen und der Entstehung des Sittlichen in grossen Zügen beantwortet. Nun ist nur noch das hochbedeutsame ethische Problem der Entwicklungs- und Vermehrungsmöglichkeit des Sittlichen zu erledigen. Demnach kann man den beiden obigen Grundfragen als dritte folgende anreihen: Ist im Leben eine Vervollkommnung des Sittlichen, eine sittliche Erziehung möglich? Und worauf beruht im Eventualfalle diese Möglichkeit und welches sind die zu ihrer Realisierung notwendigen resp. günstigsten Bedingungen?

Wir wissen (aus § 32), dass auch innerhalb des Lebens eine wirkliche Herabminderung des überbewussten (dem Leben vorhergehenden) Mehrseinwollens und damit eine wirkliche Besserung des Charakters eintreten könne.

Zu solcher Anbahnung sittlichen Fortschrittes ist aber (vgl. § 32) vor allem erfordert, das das Ich in seiner empirischen Erkenntnis des Unlogischen, Wahnwitzigen seines ungerechten Mehrseinwollens dauernd innewerde; es muss sich auf diese Weise innerhalb der bewusst-menschlichen Erkenntnis seinem Mehrseinwollen entfremden; der Mensch muss in gewissem Sinne über die (bisherige) Grösse und Heftigkeit seines tiefinnersten Mehrseinwollens erschrecken. — Der Intellekt des Menschen ist wohl als im Dienste des Mehrseinwollens stehend (Vgl. I. Teil § 31) d. i. als Fechtbodenintelligenz auch nur blosses Werkzeug des Mehrseinwollens — zugleich aber seinem Wesen nach als Intelligenz auch Leuchtkraftintelligenz, ein unparteiischer Zuschauer und Beurteiler. Dieser unparteiische Zuschauer verurteilt notgedrungen das Mehrseinwollen. Solches Verurteilen aber stellt, da jeder bewusste Erkenntnisakt zugleich auch Willensakt ist (reine Erkenntnis ohne Willen ist eine Abstraktion), eine Willensregung, eine Velleität vor, die dem Mehrseinwollen entgegenarbeitet. Es besteht nun, wie wir im folgenden ausführen wollen, die Möglichkeit, dass solche Willensregungen dauernd werden und immer mehr erstarken;

was gleichbedeutend ist mit der Möglichkeit einer Erschütterung, sozusagen Festigkeitsabnahme des Mehrseinwollens. (Vgl. das Folgende.)

Zunächst wissen wir, dass sich das Ich auch innerhalb des Lebens teilweise immer von neuem zur Weiteraktuierung seines Mehrseinwollens entschliesst; mag dieses Weiterentschliessen in jedem einzelnen Zeitpunkte auch in nur infinitesimalem Grade stattfinden. (Vgl. § 29.) Diesem Weiterentschliessen treten nun die eben erwähnten empirischen, das Mehrseinwollen perhorreszierenden Einsichten und Velleitäten hindernd in den Weg. Zwar haben dieselben sozusagen nur eine einzige Angriffsstelle ihrer Wirksamkeit im Ich, weil sie als ein im empirischen Bewusstsein zustande Gekommenes (wie dieses) nur eine ganz bestimmte „ideelle Distanz" vom Ich haben oder doch in dieser anheben (welche Distanz als ideelle im Ich ebenso zugleich aufgehoben ist. Vgl. § 31). Aber das Mehrseinwollen, das gleichsam überall im Ich tätig ist, kommt (weiter symbolisch gesprochen) auch in jene ideelle Distanz hin und bricht sich also da an etwas, was ihm entgegenstrebt und entgegen tätig ist. Weiters: Es ist ja doch nur ein und dasselbe Ich, welches sozusagen hier die überbewussten, dort (in bestimmter ideeller Distanz) die empirisch bewussten Strebungen hat. (Was am deutlichsten im Vertrautheitsgefühl, im Gefühl des Einverstandenseins mit den überbewussten Strebungen als ureigenen Wollens zum Ausdruck kommt.) Es muss also (bildlich gesprochen) im Ich ein idealer Zentralpunkt sein, in welchem alle Tätigkeiten und Zustände des Ichs zusammentreffen oder doch wenigstens dahin tendieren. (Man könnte ihn, frei nach Kant, die synthetische Apperzeptionseinheit der bewussten und überbewussten Inhalte nennen.) Folglich stösst sich tatsächlich das überbewusste Mehrseinwollen an jenen empirischen Einsichten und Velleitäten, besonders wenn diese dauernd werden: da muss es sich, da es doch einer gewissen ständigen Weitererneuerung bedarf, auch nach und nach abstumpfen können.

Überdies ist zu erwägen: Um überhaupt festeren Fuss

fassen zu können, um nicht vom Mehrseinwollen an jeglicher Entfaltung gehemmt, erstickt zu werden, müssen sich diese empirischen Einsichten und Velleitäten quasi an das ursprüngliche Gleichseinwollen anlehnen, welches ja in keinem Ichwesen absolut aufgegeben und völlig ausgeschaltet sein kann.

Ebenso wissen wir, dass die empirische Erkenntnis mehr vom Integritätwollen als vom Mehrseinwollen geführt ist, also von Natur aus mehr der ewig normalen Haltung und überbewussten Einsicht des Ichs analog ist. Die Idee des (empirischen) Intellektes ist solchermassen der Idee des ewig selbstverständlichen Seins weit gemässer als dem Wesen d. i. der Unnatur des Mehrseinwollens. Darum muss sich bei jedem menschliche Position besitzenden Ichwesen ein Herd von Einsichten und Strebungen* entwickeln, der bei weitem grösser und ausgebreiteter sein wird als nach der Grösse des Mehrseinwollens erwartet werden könnte. (Diese Einsichten und Strebungen werden auch als Verstärkungen der „Stimme des Gewissens" auftreten.) Da nun dieser Einsichten- und Strebungenherd dem Mehrseinwollen entgegenwirkt, da er mit demselben (vermöge jener Apperzeptionseinheit des Bewussten und Überbewussten) kollidieren muss, so ist notwendig anzunehmen, dass er der Weitererneuerung des Mehrseinwollens in dessen früheren Graden hindernd in den Weg tritt. Es ist also auf diese Weise vermöge des menschlichen Intellektes einem Ichwesen das Nachlassen von seinem überbewussten Mehrseinwollen, wenn auch gerade nicht erst absolut ermöglicht, so doch ungemein **erleichtert**. Ja man kann sagen, dass die menschliche Intelligenz, soweit sie der Idee des Erkennens völlig entspricht d. h. Leuchtkraft- und nicht blosse Fechtbodenintelligenz ist,

---

* U. zw. in der ideellen Distanz der empirischen Erkenntnis, symbolisch gesprochen: in der „Nähe" des Gleichseinwollens. — Unter obigem Ausdrucke „menschliche Position" ist natürlich auch gemeint, dass jener Positionsteil, davon das Gehirn die Erscheinung ist, entsprechend d. i. normal ausgebildet sei.

den Menschen zum Aufgeben seines unsinnigen Mehrseinwollens geradezu auffordere.

§ 45.

Mit unseren gewonnenen Einsichten lösen sich alle metaphysischen und ethischen Probleme endgültig auf, selbst aus fast unentwirrbar erschienenen Verwicklungen und Verschlingungen. Alle Schwierigkeiten, mit welchen Ethik wie Metaphysik bisher zu kämpfen hatten, können hier leicht und vollkommen beseitigt werden. Sämtliche psychologischen und naturgesetzlichen Tatsachen, sämtliche Tatsachen und Forderungen des sittlichen Bewusstseins, die einzeln oft zu den diametral entgegengesetztesten Annahmen hindrängen, lassen sich in unserer Welterklärung widerspruchslos friedlich vereinigen, ja sie ergänzen daselbst einander, gehen also, wie es bei der exakten Metaphysik nicht anders sein darf, in ihr **restlos** auf.

Man denke an die enormen Hindernisse, die sich in dieser Hinsicht jeder tieferen Behandlung, jedem gründlichen Lösungsversuche des **Freiheitsproblems** entgegenstellten. Freiheit (Indeterminiertheit) und Notwendigkeit (Determiniertheit) der menschlichen Handlungen — beide Annahmen scheinen von verschiedenen Gesichtspunkten aus geradezu unabweisbar. Auch der Kant-Schelling'sche Versuch einer Vereinigung von Determinismus und Indeterminismus, obwohl von einer genialen Konzeption getragen, erwies sich als ein spekulativer Gewaltstreich, der auf die wirkliche Lösung des Problems wohl fördernd eingewirkt, dieselbe aber keineswegs schon hervorgebracht hat. Denn ein Ich, das sich in alle Ewigkeit niemals wieder zum Besseren entschliessen könnte, wäre aller freien Betätigung beraubt, es wäre für immer an sein bisheriges Wollen unbarmherzig festgenagelt; was nicht nur dem Begriffe der Freiheit, sondern auch den Resultaten des I. Abschnittes widerspricht, wonach es unmöglich ist, dass im All-Einen eine dauernde Veränderung vorgenommen werde.

Den Faden, der aus den labyrinthischen Irrgängen aller Lösungsversuche des Freiheitsproblems hinausführt,

bildet die Erkenntnis, dass die freie, willensartige Urtätigkeit des Lebens ein zeitlicher, in der Zeit stets wiedererneuerter Akt ist, der zugleich eine überzeitliche Seite hat. (Vgl. § 29.) Betrachten wir die ethisch bedeutsamen Willenshandlungen des Menschen, d. i. die, welche nicht aus dem blossen Integritätwollen seines Ichs resultieren, von ihrer überzeitlichen Seite, so erkennen wir: Der Mensch hat in späteren Zeitpunkten seines Lebens — für den Fall, dass inzwischen keine Änderung bezüglich Mehr- und Gleichseinwollen eintrat — teilweise noch **ebendasselbe** Wollen, welches er in früherer Zeit hatte. Es ist also das spätere Wollen schon zum Teil im früheren vorhanden gewesen. Das spätere Wollen ist demnach, soweit es mit dem früheren identisch ist, frei. Aber auch, soweit es mit ihm nicht identisch, ist es frei, weil es als völlig frei erneuter Willensentschluss dies *eo ipso* ist. Also sind von der überzeitlichen Seite aus die ethisch bedeutsamen Willenshandlungen (die Äusserungen des überbewussten Mehr- und Gleichseinwollens) vollständig frei. Betrachten wir aber die genannten Willenshandlungen von ihrer zeitlichen Seite: so erscheint das zukünftige Wollen, weil teilweise durch das frühere in die Zukunft vorausgesetzt, als teilweise determiniert. Nur soweit es (teilweise) nicht vorhergesetzt ist, wird es frei erscheinen. — Werden dagegen diese Willenshandlungen sowohl von ihrer zeitlichen als auch von ihrer überzeitlichen Seite betrachtet, so erscheinen sie in solch totaler Auffassung als zugleich absolut frei und teilweise (relativ) determiniert. Auf diese Weise bestehen **absolute** Freiheit und **relative** Notwendigkeit der ethisch bedeutsamen Handlungen vollkommen ungeschmälert nebeneinander.

Sehr begreiflich ist dieses **Zusammenbestehen** von Zeitlichkeit und Überzeitlichkeit beim überbewussten Mehrseinwollen: Dieses ist nämlich eine Anomalie, ein Akt wahnwitzigen Trotzes, also etwas, was im selbstverständlichen Wesen des Ichs nicht als selbstverständlich d. i. nicht dauernd festhaften kann; es muss also zeitlich sein. Andererseits muss es aber doch auch etwas Über-

zeitliches an sich haben, da es Akt eines überzeitlichen Wesens ist.

Ebenso begreiflich aber ist dieses Zugleichsein zeitlichen und überzeitlichen Charakters bei allen Willenshandlungen, sie mögen transszendenter oder empirischer Art sein. Ja letztere wären ohne diesen Doppelcharakter geradezu eine psychologische Unmöglichkeit. (Vgl. § 29.) Denn jeder Willensakt, der nicht ewig selbstverständlich da ist, ist in dieser Beziehung hinfällig, also zeitlich. Andererseits setzt wiederum jeder solcher Wille, der warten muss, und auf etwas erst in der Zukunft zu Realisierendes gerichtet ist, sich selbst teilweise schon in die Zukunft voraus, steht also in dieser Hinsicht über der Zeit. (Siehe § 29.)

Ferner geschieht durch genanntes Zusammenbestehn von absoluter Freiheit und relativer Notwendigkeit allein der Tatsache einer gewissen Konstanz des Charakters, sowie der Tatsache des Verantwortlichkeitsgefühls, endlich den Forderungen der ewigen Gerechtigkeit **vollauf** Genüge. Ohne jegliche zeitliche Determiniertheit keine Festigkeit des Charakters, ja überhaupt kein Charakter. Ohne absolute Freiheit keine wahrhafte Verantwortlichkeit. Das Gefühl der Verantwortlichkeit wäre nicht nur eine schwere psychologische Täuschung, sondern eine höchst ungerechte Zugabe zur ohnehin ungerechten Determiniertheit!

Die ethisch bedeutsamen Handlungen folgen, weil sie bei verschiedenen Ichwesen (mit menschlicher Position) verschieden sind, nicht mit Selbstverständlichkeit aus dem blossen Wesen des Ichs. Sollen sie nun aber dennoch aus dem Ich allein erfolgen d. i. keinem fremden Wesen zuzuschreiben, **zuzurechnen** sein, so müssen sie durch absolute Freiheit des Ichs zustande kommen. Widrigenfalls sie eben durch etwas dem Ich Fremdes erfolgten, das Ich also zu diesen Handlungen und Willensregungen von etwas Fremdem **gezwungen** würde! Es wäre aber über alle Massen ungerechtfertigt und **ungerecht**, wenn ein Ich zu sittlich hochstehenden, ein anderes zu sittlich verwerflichen Handlungen gezwungen

würde; wenn das, was einen Menschen zu einem anständigen oder gemeinen Charakter macht, die Wirkung fremder Mächte wäre — etwa so wie physische Gesundheit und Krankheit eines Menschen von fremden Mächten d. i. von der Position seines Ichs (von welcher der menschliche Organismus die Erscheinung ist) abhängen. Es wäre ferner ein im höchsten Grade und in des Wortes umfassendster Bedeutung **unerträglicher** Gedanke, wenn solchermassen die höchsten Werte an gleiche Ichwesen in verschiedener Grösse geknüpft wären. Dies wäre nämlich den höchsten Werten und der in ihnen enthaltenen Idee der Gerechtigkeit in empörender Weise zuwiderlaufend, dies würde die höchsten Werte selbst schmählich desavouieren, ja in sie selbst einen unvollziehbaren Widerspruch hereintragen. Denn es ist diesen höchsten Werten wesentlich, mit dem freien Festhalten der Ichwesen an ihnen zusammenzufallen. Darum sind (vgl. § 38) die höchsten Werte nicht abtrennbar vom Persönlichkeitswert. (Beide werden mitunter sogar identifiziert. Vgl. Lipps, Ethische Grundfragen 5.) Es ist also unmöglich, dass die höchsten Werte so wie andere Gaben „ohne Wahl, ohne Billigkeit vom Glück verteilt“ würden.

§ 46.

Nun könnte man einwenden, dass es der ewigen Gerechtigkeit doch noch einigermassen zuwiderlaufe, wenn im Leben kein vollständiges Aufgeben des Mehrseinwollens stattfindet, ja auch dessen teilweises Aufgeben trotz aller Erleichterung durch die empirische Erkenntnis, trotz aller empirischen Aufforderung durch diese, immer noch erschwert ist. Darauf wurde aber schon in § 32 hinreichend geantwortet.

In anderer Hinsicht erscheint es ja doch wieder als eine Forderung der Ethik, dass das künftige Wollen des Menschen in gewisser Abhängigkeit von seinem früheren Wollen stehe — nämlich betreffend die Möglichkeit eines stetig sicheren Fortschrittes auf der Bahn der Sittlichkeit; ebenso aber als eine Forderung der Freiheit und Gerechtigkeit, dass diese Abhängigkeit keine absolute, keine unbedingte sei: „Jede

Willenshandlung hinterlässt eine bleibende Disposition zu ähnlichen Handlungen.“ (Wundt.) Diese unleugbare psychologische Erfahrungstatsache, die wie gezeigt, ebenso auch hinsichtlich der transzendenten Willensentschlüsse gilt, ist zugleich eine Forderung der Ethik, welche freilich stets nur mit einer bedeutenden Einschränkung erhoben werden darf. Jede Willenshandlung muss eine Disposition zu ähnlichen hinterlassen, wenn die Möglichkeit sittlicher Erziehung und Selbstzucht keine Utopie sein soll. Sie darf aber auch nur eine Disposition, nichts mehr, zur Folge haben, auf dass unser Handeln kein Zwangshandeln werde. Wie oben ausgeführt, ist ja nur relative Bedingtheit (Notwendigkeit) der menschlichen ethisch bedeutsamen Handlungen mit absoluter Freiheit derselben zu vereinigen. — Was würde man wohl dazu sagen, wenn auf solche Art auch der Verbrecher durch sein gegenwärtiges Handeln zu gleichen Taten in der Zukunft prädestiniert sein sollte!? Hier heisst es, sich vorsichtig durchringen zwischen Skylla und Charybdis, zwischen absoluter Knechtschaft und absoluter Regellosigkeit (Zusammenhangslosigkeit) der menschlichen Willensäusserungen.

Wenn demnach die Frage laut wird: Soll der Mensch auch Herr seines künftigen Wollens sein? so ist darauf die Antwort zu geben: Ja und Nein. Teilweise wohl. Denn die Möglichkeit eines stetig sicheren sittlichen Fortschrittes, die ethische Erziehungsmöglichkeit fordert es. Teilweise soll er es aber auch nicht sein. Denn ein völliges Nezessiertsein würde das künftige Wollen in ein Zwangswollen verwandeln.

Man könnte dagegen noch folgendes Bedenken haben: Auf diese Weise müsste es gleichfalls eine Erziehung zum sittlich Schlechten geben. (Wenn bei jeder Willenstat eine Neigung zu ähnlichen zurückbleibt.) Darauf wäre zu erwidern: Ein Rückfall in grösseres Mehrseinwollen, eine effektive Rückbildung des Sittlichen ist innerhalb des Lebens ungleich schwerer, als sittliche Höherbildung. Denn die überbewussten Inhalte sind verdunkelt, damit auch die überbewussten Entscheidungen des Ichs erschwert, die emprische Erkenntnis

aber tritt dem Mehrseinwollen wesentlich hindernd in den Weg.

Demnach sind alle Dispositonen, welche schlechte, unsittliche Handlungen im Leben veranlassen, streng genommen nur Dispositionen zum Verharren auf gleicher sittlich niedriger Stufe, auf der man sich bisher befunden. Vom absoluten Standpunkte aus gibt es also im Leben keine Erziehungsmöglichkeit zum Schlechten; vom empirischen nur eine negativ ausfallende d. i. eine die Möglichkeit des sittlichen Fortschrittes hemmende. Es wird nur die empirische Erkenntnis, welche dem Weiteranheben des Mehrseinwollens hinderlich gewesen, in diesem ihrem hindernden Einfluss, also in ihrer das Sittliche fördernden Wirksamkeit geschwächt. Sonach ist festzuhalten, dass infolge des Lebens nur sittlicher Fortschritt, keineswegs aber Rückschritt möglich ist. Vermöge des Lebens ist immer nur eine Anbahnung sittlicher Vervollkommnung möglich, welche im schlimmsten Falle nur unterbunden, resp. unterbrochen werden kann; welche Unterbrechung dann empirisch als sittliche Rückbildung **erscheint.**

§ 47.

Das Freiheitsproblem gipfelt in der Frage: Ist das Sittliche resp. Unsittliche des Menschen eigenes, ureigenstes Werk oder nicht? Genauer, nach unseren Resultaten ausgedrückt: Sind bei einem Ichwesen mit menschlicher Position ungerechtes Mehrseinwollen wie auch gerechtes Gleichseinwollen bei absoluter Erkenntnis irgendwoher mit Sicherheit vorauszusagen?

Hierauf wurde uns eine unbedingt verneinende Antwort zuteil. Mehr- und Gleichseinwollen sind durch und durch frei d. h. bei absoluter Erkenntnis **nicht vorherzusagen.** (Nur sofern dieselben teilweise überzeitlich sind, ist von der zeitlichen Perspektive allein gesehen, das spätere Wollen aus dem früheren mit teilweiser Sicherheit, also mit einer Art Wahrscheinlichkeit vorauszubestimmen.) Sie sind bei absoluter Erkenntnis nicht mit Sicherheit deduzierbar, gleichwohl aber ihrer Möglichkeit nach begreiflich; während

das naturgesetzlich kausale Geschehen (in der unorganischen Natur) bei absoluter Erkenntnis **sowohl** begreiflich **als auch** deduzierbar ist — wie Sonnen- und Mondesfinsternisse vermöge einer die absolute Erkenntnis in dieser Hinsicht ersetzenden, analogen Teilerkenntnis mit Sicherheit vorherzusagen, nicht bloss zu begreifen sind. Hinsichtlich des Mehr- und Gleichseinwollens gilt also das Kausalgesetz nicht in jener engsten Fassung, in welcher es in der Aussenwelt herrscht, sondern in seiner weitesten Ausdehnung (vgl. § 23), wonach es auch auf den freien Spielraum im All-Einen Anwendung findet. Es bleibt allerdings fraglich, ob es wohl in solchem Umfange, in solcher verallgemeinernder Erweiterung zu einem höheren *genus* noch „Kausalgesetz" zu nennen ist. Es würde sich vielleicht empfehlen, ihm die Bezeichnung „Stammgesetz der Kausalität" zu erteilen, um nämlich nicht nur seine Verschiedenheit, sondern auch seine Verwandtschaft mit der physikalischen Kausalität deutlich zum Ausdruck zu bringen; um ferner anzudeuten, dass absolute Freiheit und Notwendigkeit zu allerletzt aus derselben Wurzel stammen, dass der reine kontradiktorische Gegensatz der Notwendigkeit nicht die Freiheit, sondern der absolute Zufall ist, der (wie hier im I. Abschnitte gezeigt) nie und nirgends statthaben kann.

Wieso das Kausalgesetz in knappster Fassung gerade in unserem Balancebilde d. i. der Aussenwelt gilt, wird durch das in § 27 Dargelegte hinreichend ersichtlich.

Kant hat, zwischen Hume's Skepsis und naiver Anschauung trefflich vermittelnd, die Kausalität auf die Aussenwelt eingeschränkt. Zu dieser Lehre muss nun nach unseren Resultaten die weitere Bestimmung hinzugefügt werden, dass draussen im wahren Ansich, jenseits unseres Balancebildes der Aussenwelt, etwas der physikalischen Kausalität Entsprechendes herrsche, ein ihr übergeordnetes höheres *genus*. Ähnlich, wie es hinsichtlich des Raumes und der Zeit der Fall ist, nur mit dem Unterschiede, dass diese blosse Ausschnitte („ideelle Unterbrechungen" nannten wir sie im I. Teile) aus dem sind, was ihnen im wahren Ansich entspricht;

wogegen wieder das Stammgesetz der Kausalität als blosser Ausschnitt aus dem physikalischen Kausalgesetz betrachtet werden kann. (Ersteres lässt sich darum durch einfache Streichung der Vorausberechenbarkeit unter Belassung der Begreiflichkeit präzisieren.) All dem kommt M. Wentscher nahe. (Ethik I, 1902.)

Aber auch noch eines anderen Denkers gewaltige Intuition findet hier ihre vollste Würdigung und Verifizierung. Es ist Leibniz's geniale Unterscheidung zwischen metaphysischer und moralischer Notwendigkeit. Leibniz nannte alles das metaphysisch notwendig, dessen Gegenteil direkt „unmöglich", moralisch notwendig das, dessen Gegenteil bloss „inkonvenient", unanständig, horribel sei. Nach unseren Resultaten ist alles das eine metaphysische Notwendigkeit im Leibniz'schen Sinne, was bei absoluter Erkenntnis als selbstverständlich gefordert und demgemäss vorausgewusst werden müsste; moralische Notwendigkeit aber, was nur mit einer gewissen Einschränkung als selbstverständlich befunden würde, das heisst: Wir würden dessen Gegenteil als selbstmörderischen Trotz, als wahnwitzige Selbstverblendung erkennen, deren Möglichkeit aber trotz alledem doch nicht gänzlich ausgeschlossen ist.

Unsere Resultate stehen sonach in strengstem Einklange mit dem allgemeinen naiven Menschenbewusstsein, welches die ethisch bedeutsamen (sittlichen wie unsittlichen) Handlungen als absolut freie Willenshandlungen ansieht und demgemäss nur das betreffende Ich und sonst nichts in der Welt für ihr Zustandekommen verantwortlich macht. Jeder muss demnach die intuitive Einsicht besitzen, dass in seinem Ich ein ureigenes Vermögen steckt, in ethischer Hinsicht sich aus eigener Kraft zu dem zu machen, was er ist; ein Vermögen, welches er sich doch sonst in jeder andern Hinsicht z. B. Intelligenz, Gesundheit notwendig aberkennt. — Die ganze Darlegung der Entstehungsweise des psychologischen Freiheits- und Verantwortlichkeitsgefühls bedarf aber so ausführlicher Präzisierung der hierbei beteiligten metaphysischen und psychologischen Tatbestände, dass sie hier im Rahmen

unserer fundamentalen Untersuchungen nicht recht untergebracht werden könnte. Hier muss uns das Ergebnis genügen, dass die naive, allgemein menschliche Ansicht, welche die sittliche Verworfenheit eines Menschen nicht (wie etwa körperliche Krankheit) als Zwangseigenschaft ansieht, die zugleich metaphysisch richtige ist.

Zur Verdeutlichung wollen wir noch erwähnen, wie z. B. nach der materialistischen Anschauung der sittliche Charakter genau ebenso eine Zwangseigenschaft wäre, wie physische Gesundheit resp. Krankheit. Nach der Weltanschauung des Materialismus gehen aus wesentlich gleichen Komplexen und Gruppierungen von Materie (Organismen) wesentlich gleiche Ichwesen (empfindliche Realitäten) hervor. Nun gehören aber weder physische Krankheit noch sittliche Charakterschlechtigkeit notwendig zum Wesen dieser Ichs, da diese Eigenschaften nicht bei allen Ichs resp. nicht immer vorkommen. Sie können demnach nur eine diesen Ichwesen durch bestimmte Mischungen, Gruppierungen, „Differenzierungen" der den Organismus bildenden Materien imputierte, aufgenötigte Eigenschaft vorstellen, also für die betreffenden Ichwesen Zwangseigenschaften sein. Durch solche materielle Mischungen würde der Schurke genau so verdammt, ein Schurke zu sein, wie der Augenkranke zu seinem Augenleiden. Die seelische Lichtscheue wäre die Folge einer ebensolchen Zwangslage wie die physische Lichtscheue. Dies ist die unvermeidliche Konsequenz der Anschauung, welche das Ich durch Materie gebildet sein lässt. Fichte schildert sie in den denkwürdigen Worten:

„Mich zu etwas Anderem zu machen, als wozu ich durch die Natur bestimmt bin, dies kann ich mir nicht vornehmen wollen; denn ich mache mich gar nicht, sondern die Natur macht mich selbst und Alles, was ich werde. Ich kann bereuen und mich freuen und gute Vorsätze fassen; ohnerachtet ich der Strenge nach auch dies nicht einmal kann, sondern alles mir von selbst kommt, wenn es mir zu kommen bestimmt ist; — aber ich kann ganz sicher durch alle Reue und durch alle Vorsätze nicht das Geringste an dem ändern, was ich nun einmal werden muss. Ich stehe unter der unerbittlichen Gewalt der strengen Notwendigkeit; bestimmt sie mich zu einem Toren und Lasterhaften, so werde ich ohne Zweifel ein Tor und ein Lasterhafter werden; bestimmt sie mich zu einem Weisen

und Guten, so werde ich ohne Zweifel ein Weiser und Guter werden. Es ist nicht ihre Schuld noch Verdienst, noch das meinige. Sie steht unter ihren eigenen Gesetzen, ich unter den ihrigen." (Fichte, Bestimmung des Menschen.)

Ähnlichen Gedanken gibt auch folgende schöne Stelle in Jodl's Geschichte der Ethik einen überaus prägnanten Ausdruck:

„Seltsames Zusammentreffen scheinbar entgegengesetzter Gedankenreihen! Dieselbe Schwierigkeit, dieselbe Antinomie, unter welcher das System der kirchlichen Ethik in seiner ausgebildetsten Form zu leiden hat, drängt sich auch den naturwissenschaftlichen Auffassungen des Sittlichen auf. Die Namen und Begriffe sind freilich andere, aber der Inhalt tatsächlicher Erfahrung, der sich in beiden Theorien ausprägt, erweist sich in wesentlichen Stücken als identisch! Was der religiös bewegte Mensch mit dem Begriffe der Gnade bezeichnet, und was er als die letzte ausschlaggebende Entscheidung für die Gestaltung seines sittlichen Lebens empfindet, das ist nichts anderes als Ausdruck für eine Tatsache, welche in seiner Weise ganz ebenso auch der Naturalist empfindet und anerkennen muss, dass das Zustandekommen des Sittlichen im Leben der Einzelnen von Bedingungen abhängig sei, welche sich zwar in fühlbarster Weise geltend machen, aber der direkten Beeinflussung durch den Willen des Subjekts sich gänzlich entziehen. Was der Fromme als Gnadenwirkungen bezeichnet, dafür wird der Naturalist ganz andere Namen haben: er wird auf angeborene Dispositionen, auf Temperamentsunterschiede, auf die charakterbildenden Einflüsse der Erziehung, der Umgebung, der Schicksale hinweisen; aber die Hauptsache bleibt für beide gleich. Es ist das Gefühl, dass zwischen dem sittlichen Ideal und der notwendig aus diesem sich ergebenden Selbstbeurteilung ein unbekanntes Etwas stehe, was nicht aus dem Menschen, wenigstens nicht aus seinem Bewusstsein kommt, und zwar die sittliche Beurteilung nicht aufzuheben vermag, aber die letzte Entscheidung über den sittlichen Wert oder Unwert des Menschen einer Macht anheimgibt, die gleich geheimnisvoll bleibt, wie man sie auch nennen mag und deren Wirkungen von aller menschlichen Beeinflussung unabhängig sind". (Jodl, Geschichte der Ethik I. S. 75.)

Mehr- und Gleichseinwollen „kommen" freilich nicht „aus dem Bewusstsein" des Menschen, sondern aus dem Überbewusstsein seines Ichs, und sind „von aller menschlicher Beeinflussung unabhängig", insofern sie eben überbewusste, eine teilweise überzeitliche Färbung zeigende Akte vorstellen, die der willkürlichen Aufmerksamkeit und damit den willkürlichen empirischen Willensentschlüssen (Willensakten) nicht direkt zugänglich sind. Gleichwohl haben wir gesehen, dass

sie keine Zwangshandlungen des Ichs sind (wie etwa die Krankheit ein Zwangszustand ist). Denn empirisches Bewusstsein und Wollen sind nur sekundäre resp. Folge-Erscheinungen des überbewussten Wissens und Frei-Entschlusses — die aber dennoch, teilweise immer frei erneuert, auf diese zugleich einen rückwirkenden Einfluss nehmen können. (Vgl. § 44). Schliesslich haben wir erkannt, dass auch betreffs des empirisch bewussten Wollens keine absolute Notwendigkeit, sondern nur relative Determiniertheit der Handlungen herrscht, die sich von dem überzeitlichen Kern-Ich besehen, in völlige Freiheit auflöst.

§ 48.

Das empirische Freiheits- und Verantwortlichkeitsgefühl ruht, wie oben erwähnt, hauptsächlich auf dem Bewusstsein des Besitzes eines ureigenen Vermögens, sich in sittlicher Hinsicht zu dem machen zu können, was man ist. Der Mensch muss also irgendwie die (auch in die empirische Erkenntnis hereinragende!) Erfahrung machen, dass er alles, was er ist und besitzt, anderen Realitäten, also sozusagen „der Gunst der Sterne“ verdankt, mit Ausnahme seines sittlichen Seins und Besitztums. Diese Erfahrung bildet einen der Grundpfeiler, auf welchen die Entstehungsmöglichkeit des empirischen Begriffes vom Sittlichen, vom Dasein eines Sittlichen beruht. Auf Grund dieser Erfahrung wird der sittlich resp. unsittlich handelnde Mensch des durchgreifenden, spezifischen Unterschiedes dieser seiner Handlungen von allen übrigen gewahr.

Zur völligen Deutlichwerdung dieses Unterschiedes und damit des Sittlichkeitsbegriffes in der begrifflich-reflexiven Erkenntnis gehört freilich, dass das betreffende menschliche Individuum in einem Milieu lebe, welches sich selbst schon zu einem deutlichen Begriff des Sittlichen durchgerungen. (Der Sittlichkeitsbegriff muss Besitztum des „objektiven Geistes“ im Sinne Hegel's geworden sein.) Nur insofern kann der Satz aufrecht erhalten werden, dass der Begriff des Sittlichen deutlich erst auf einer bestimmten

Kulturstufe* hervortrete. Dagegen ist sittliches Verhalten auf allen Kulturstufen anzutreffen, wenngleich es sich auf den niedrigsten verschwommener, bald mehr instinktiv, bald sprungartig äussert, grösstenteils aber nur negativ, in geringerer Aggressivität des Ichs bei den Betätigungen des Integritätwollens zutage tritt.

Ähnlich wie bei Naturvölkern ist es in dieser Hinsicht beim Kinde, weil hier gleichfalls die durch die empirische Erkenntnis vermittelte Einsicht, dass andere Ichwesen ebensolche Mittelpunkte der Welt sind wie das eigene, in der **Reflexion** noch nicht so durchgebildet und gefestigt dasteht wie beim erwachsenen Kulturmenschen. (In der unmittelbaren Auffassung wohl. Vgl. § 21.) Jean Paul hat dies sehr schön dahin ausgedrückt, dass „das noch vom Bedürfnis überhüllte, verfinsterte Ich bis zu keinem zweiten sich (ganz) durchfühlen kann, sondern die Ichwelten als eine eigne sich ankörpert.“ (Levana § 115.) Was hier noch fehlt, ist eben die festgewurzelte Reflexion, dass das eigene Ich vom absoluten Standpunkte aus ebenfalls nur ein solcher Nebenmittelpunkt der Welt ist wie alle andern Ichwesen und keineswegs das Zentral-Ich, als welches sich jedes Ich empirisch in dieser Welt vorfindet. (Weshalb auch im Leben kein völliges Aufgeben des Mehrseinwollens erfolgt. Vgl. § 32.) So ähnlich wie die Menschheit anfänglich auch unsere Erde für den Zentralpunkt des empirischen Weltalls hielt und es erst der Reflexion bedurfte, um zu begreifen, dass vom absoluten Standpunkte aus jeder andere Weltkörper ebensogut und ebensowenig als Mittelpunkt des Welt-Koordinatensystems gedacht werden könne. — Darum erscheint auch hier in vielen Fällen das Sittliche wie durch einen Schleier, nichtsdestoweniger seinen Hauptzügen nach, deutlich durch. Man kann demnach sagen, dass ein Kind, ein Wilder, trotz gleich grossen Gleichseinwollens weniger mitleidig sein werden als

* Sehr schön führt Volkelt den Satz aus, dass deshalb „in dem Wechsel moralischer Gefühle und Ideale“ auf verschiedenen Kulturstufen kein Beweis dafür liege, „dass es überhaupt keine verpflichtenden moralischen Normen, kein Sollen gibt“. (Ästhetik I. Bd. 1905.)

ein erwachsener Kulturmensch; ähnlich wie bei einem weniger Leidensfähigen gleicher Grad von Mitleid im allgemeinen ein grösseres Gleichseinwollen verrät wie bei einem mit grösserer Leidensfähigkeit. (Dass das Mitleid kein genauer Gradmesser des Gleichseinwollens ist, vgl. § 40.) Darum sagt derselbe Jean Paul treffend: „Die Liebe ist beim Kinde wie beim Tiere schon als Trieb lebendig und dieses Zentralfeuer durchbricht in der Gestalt des Mitleids oft seine Erdrinde, aber nicht immer.“ (Levana § 116.) Dieses „Zentralfeuer“ ist aber nichts anderes als das dem Leben vorhergehende überbewusste Gleichseinwollen.

Dass auch auf den tiefsten Kulturstufen der Menschheit die Äusserungen des Sittlichen trotz aller Verschleierung sichtbar werden, wird durch die Erfahrung bestätigt. Man vgl. hierüber Edward B. Tylor (Studien zur Anthropologie übers. v. Siebert S. 489).

„Selbst bei den unkultiviertesten Völkern kann das Leben nicht ausschliesslich durch das Faustrecht geregelt werden. Auch bei den Wilden hat der Schwächere nicht (immer) zu befürchten, von dem Stärkeren überfallen und aus seiner Hütte verjagt zu werden. Unter der ausschliesslichen Herrschaft des Rechts des Stärkeren würde ein Volksstamm in kurzer Zeit seiner Auflösung entgegengehen. Wo Nahrungsmittel in reichlicher Menge vorhanden sind und Kriege keinen verderblichen Einfluss ausüben,* kann das Leben niederer barbarischer Völker durchaus friedlich und glücklich sein. Die Eingeborenen der westindischen Inseln, auf denen Columbus zuerst landete, hat man als die friedlichsten und wohlwollendsten Völker der Erde bezeichnet. Der holländische Reisende Kopp rühmt von den Papuanen von Dory auf Neuseeland ihren Sinn für Recht und Gerechtigkeit, ihren sanften Charakter. Anders lauten die Berichte von denen, welche ihnen feindlich gegenübergestanden, in denen sie als grausame und hinterlistige Menschen geschildert werden“. (Tylor, ebendaselbst.) Diese beiden Arten von Berichten können sehr wohl zusammenbestehen. Erstere zeigt uns hohes Gerechtigkeitsgefühl dieser Völkerschaften, letztere dieses Gerechtigkeitsgefühl durch Verletzung desselben in Aufruhr versetzt und in einen Bund mit dem Mehrseinwollen getreten, sich als Mit-Faktor des Rachegefühls geltend machend.

* Wo also das Integritätwollen nicht zum Bundesgenossen des Mehrseinwollens wird und die sittlich bildende Wirksamkeit der empirischen Erkenntnis nicht gehemmt ist.

§ 49.

Epikur ist wahrhaftig nicht im Recht, wenn er in der Integrität das einzige Ziel aller Lebewesen erblickt. Neben dem Streben nach Lust und nach Freisein von Schmerz machen sich in jedem Individuo auch gewisse integritätsfeindliche Willensströmungen geltend. Dieselben rühren von dem Grade des transszendenten Mehr- und Gleichseinwollens, das sich auch bei verschiedenen Positionen verschieden bemerkbar macht, her.

Es wäre aber einer der grössten Fehler, in allen offenkundigen Verschmähungen der Integrität ethische Handlungen, Akte der „Selbstlosigkeit“ zu suchen. Nebenbei bemerkt, begingen die Alten diesen Fehler, indem sie bei ihrer Haupttugend der Tapferkeit nicht näher unterschieden, ob die in ihr sich zeigende Verachtung der Integrität aus ungerechtem Trotz oder aus gerechtem Eifer für das Gute entspringe. Auch das übersahen sie, dass die Tapferkeit, sofern sie nur Freude an einem erhöhten Gleichgewichtskampf des Lebens, also gleichsam Sport ist, etwas ethisch ganz Indifferentes vorstellt, rein physiologische Grundlagen hat. — Einen ähnlichen Fehlschluss finden wir auch bei Bahnsen, da er schreibt: „Ein Egoismus, welcher gar keiner Selbstlosigkeit fähig wäre, würde der allerungefährlichste sein. Denn er würde nichts wagen, nicht das geringste riskieren.“ (Hauptwerk II. S. 200.) Der Egoismus riskiert gar vieles allein für sich, nur aus unvernünftigem Trotz. Sich zuliebe sich selbst zu schädigen — das ist das Wesen des Trotzes, das Charakteristikon seines Selbstbetruges, seiner Wahnwitz-Natur. Je grösseren Schaden der Trotz auf sich nimmt, je mehr er auf diese Weise riskiert, desto grösser ist er und desto grösser auch sein Egoismus. Selbstlosigkeit dagegen schädigt sich nur andern zuliebe.

Trotz kann man im allgemeinen dahin definieren:

Ein Unwille aus Ärger, einen besseren, günstigeren Zustand nicht erlangen zu können; ein hieraus entspringender Zorn, der sich darin äussert, dass der Zustand, den man hat, verlassen und ein schlechterer freiwillig auf sich genommen wird. Durch dieses Aufsichnehmen des schlechteren Zustandes will der Trotzende denselben zu einem besseren (als den er eben verliess) stempeln und so seinen Unwillen, den begehrten

höheren Zustand nicht erreichen zu können, durch einen Selbstbetrug stillen.

Trotz ist ein freiwilliges Umarmen von Übeln, ein ihnen Entgegengehen, um von ihnen nicht angefochten zu werden. — Im Leben ist Trotz nur insoweit sittlich verwerflich, als er eine Äusserung des Mehrseinwollens darstellt, nicht aber sofern er eine Begleiterscheinung des blossen Gleichgewichtskampfes des Lebens ist.

Nach Analogie mit den empirischen Trotzabsichten lässt sich auch der Abfall des Ichs vom All-Einen erst völlig begreifen, *quasi* psychologisch erklären. Nämlich: das abfallende Ich will um jeden Preis sich als den Mittelpunkt der Welt fühlen, selbst um den Preis der Integrität; alle übrigen Perspektiven bleiben unberücksichtigt, werden in selbstbetrügerischer Absicht niedergehalten. Die Befriedigung, die das abfallende Ich durch sein grösseres Selbständigwerden und Haltverlieren, durch das Geraten ins Leben haben mag, kann mit derjenigen Befriedigung verglichen werden, die einer hat, der sich im Zorn seine Wunden aufreisst.

Hier eröffnet sich auch ein weiter Ausblick in die ewige Gerechtigkeit, die verletzt wäre, wenn Ichwesen ganz ohne eigenes Zutun in dieses integritätsarme Leben versetzt würden. Das Ich hat im Abfall alle Eventualitäten trotziger Weise auf sich genommen bzw. nimmt sie teilweise auch während des Lebens (überbewusst) weiter auf sich. —

Was wir im Leben „Egoismus“ nennen, im Gegensatz zum blossen Selbsterhaltungstriebe, ist eben solche trotzig mehrseinwollende, selbstbetrügerische, falsche Selbstliebe im Gegensatz zur ewig natürlichen. Im Trotz erklärt das Ich, objektiv betrachtet, sich selbst Feindschaft. In dem Masse, als ein Ich im trotzigen Mehrseinwollen Feind der andern ist, in demselben Masse ist es also zunächst sein eigener Feind. Hierin besteht wiederum, zum Teile wenigstens, die ewige **Gerechtigkeit.**

Bemerkung. Epikur übersieht scheinbar, dass Freisein von Schmerz den Hunger nach Glück nicht ausschliesst, ja oft erst recht erwachen macht. Er lehrt bekanntlich, dass

Lust und Schmerzlosigkeit dasselbe seien. Allein Epikur verstand unter Freisein von Schmerz völlige Integrität, also auch Freisein vom Hunger nach Glück, völlige d. i. glückliche Ruhe. Auch wollte er damit noch nicht so ohne weiteres die Negativität der Lust behaupten. Vielleicht hat ihm folgender richtige Gedankengang vorgeschwebt: Alles Glück ist vom absoluten Standpunkte aus besehen etwas Negatives, Freisein von Nicht-Integrität; vom Standpunkte des Lebens scheinbar immer noch ein klein wenig positiv, da es im Leben eine Integrität der blossen Ruhe nicht gibt.

§ 50.

Der menschliche Intellekt ist seiner Idee, seinem eigentlichen Wesen nach, gewissermassen ein Apparat, dazu geschaffen, möglichst vieler empirischer Dinge (Orientierungsdaten) gewahr werden zu können. Daher die Bezeichnungen „Licht der Natur“, „geistiges Auge“ u. dgl. Der menschliche Geist ist Beleuchter, Licht und Auge in Einem.

Es ist nun unmöglich, dass der menschliche Geist, die Dinge, die er erkennt, nicht auch zugleich als solche, wie er sie erkennt, wirklich an-erkenne. Mit solchem Anerkennen ist er etwas der gerechten Urstellungnahme des Ichs, der Idee der Gerechtigkeit Wesensverwandtes. Darum schreibt Plato unserem Geiste ein Teilhaben an der Idee des Guten zu, erblickt in ihm ein nach dieser Idee Geschaffenes; so ähnlich wie ihm das Auge, durch das Wesen der Sonne erwachsen und demselben angepasst, als etwas „sonnenartiges“ erscheint. — So das Wesen, die Idee, die innerste unabänderliche Natur des Intellektes.

Nun ist aber der Intellekt auch wieder nicht nur ein Kompass, der dazu dienen soll, den Gleichgewichtskampf des Lebens erfolgreich aufzunehmen, sondern ebenso auch ein Werkzeug des Mehrseinwollens; es ist ihm also gleichsam eine die Wahrheit missachtende Seite nebenher angezüchtet.

Darum kommt es dem menschlichen Geist unter Umständen nicht darauf an, die Dinge ganz einseitig so zu beleuchten, dass das Gewahrwerden ihrer wahrer Eigenart ge-

trübt wird — sobald nur die jeweiligen persönlichen Zwecke nicht darunter leiden. Hier wird das Moment der Anerkennung gleichsam künstlich zurückgedrängt, ja so weit als möglich ausgeschaltet — ein absolutes Ausschalten kann es nämlich gar nicht geben. Es ist ja ganz unmöglich, dass man das, was man als wahr erkennt, nicht auch innerlich, zum geringsten Teile wenigstens, als solches anerkenne. „Gar keine Wahrheit anerkennen, das würde das durchaus Teuflische sein; dies würde aber zuletzt zur vollständigen Sinn- und Gedankenlosigkeit, zur vollständigen Ohnmacht führen." (Höffding, Ethik I. S. 123.)

Diejenige Geistesanlage nun, die allein dem Wesen des Intellektes getreu bleibt, bei der beim Erkennen der Dinge das Moment der Anerkennung und Würdigung rein und **ungeschmälert** bleibt, ist eben dasjenige, was wir bisher Leuchtkraftintelligenz genannt. Ihr allein kann man diesen Namen beilegen, weil die andere Geistesverfassung, die den Dingen die Anerkennung zu versagen trachtet, nur einem unruhigen, den Ausblick verwirrenden Scheinwerfer gleicht; dieser handelt es sich nur um gewisse Reflexe und einseitige Perspektiven. Sie nähert sich darum der Kunst der Degenführung, die nur im geeigneten Momente und unter geeignetem Winkel zur Tätigkeit ausholt. Wie diese holt sie zur jeweiligen Beleuchtung nur noch wie zum Schlage aus, um ihre persönlichen Absichten durchzusetzen, den Gegner abzustechen. Darum kann man ihr, ohne ihr unrecht zu tun, die Bezeichnung Fechtbodenintelligenz geben. Eine solche Intelligenz ist nur noch ihrer Anlage nach eine Intelligenz; ihrer Tätigkeit nach bedeutet sie weit mehr ein regelrechtes Mordinstrument.

Die Fechtbodenintelligenz ist nur um die „Deckung" der eigenen Person bemüht, arbeitet dagegen dahin, um alles, was nicht zum eigenen Ich oder dessen Verbrämung gehört, ungedeckt zu lassen d. h. es womöglich blosszustellen, zu blamieren. Nur um schadlos **ignorieren** zu können, ist ihr etwas am Erkennen gelegen. Die Fechtbodenintelligenz hat darum keine Liebe zu den Dingen, keine Liebe, keinen

Sinn für die Wahrheit. Sie hat Würdigung nur für gewisse Lebenslagen, für „Verhältnisse", für die grossen Ereignisse, für Mächte, nicht für Rechte. „Macht geht vor Recht" — das findet sie ganz natürlich, ganz in der Ordnung. Es geniert sie nicht, dass das bloss Machtvolle das innerlich Unbegründete, Zufällige, das **absolut Sinnlose** ist. Darum nennt Schopenhauer das kühle Ableugnen einer moralischen Bedeutung der Welt „die eigentliche Perversität der Gesinnung." Und nach Novalis gibt es „ohne Philosophie keine echte Moralität und ohne Moralität keine Philosophie". Der Sinn für das Wahre und der Sinn für das Rechte, Gerechte sind unzertrennlich. Die Fechtbodenintelligenz weiss dagegen mit dem wesentlich-Allgemeinen der Dinge nichts anzufangen. Der Gedanke Spinoza's, die Dinge *sub specie aeternitatis* zu betrachten, ist ihr das Allerunverständlichste.

Eine spezielle Unterart dieser Geistesrichtung ist die Raketenintelligenz. Ihr liegt nichts an der Beleuchtung der Dinge, ihres Wesens, sondern nur an gelungenen Beleuchtungseffekten. Was man *ésprit* nennt, gehört grossenteils zu ihr, wie alle geschwätzige, innerlich hohle Geistreichtuerei. — Jüngst hat sich einer sogar darüber beklagt, dass der französische *ésprit* im Aussterben begriffen sei; er hat damit den Franzosen das denkbar schönste Zeugnis ausgestellt. Der Geist, der seine Befreiung, die Rückkehr zu seinem Wesen sucht, ist in ihnen abermals erwacht. Die Leuchtkraftintelligenzen eines *Combes, Clémenceau* heben sich wohltuend ab von dem Geiste der heute so zahlreichen Politiker, denen das Bewusstsein vom Wesen dessen, was sie vorstellen und vertreten, ganz abhanden gekommen; denen selbst das Verständnis für den Geist ihres „Ressorts" fehlt, die keinen höheren, die eigene Person überragenden Gesichtspunkt kennen; die keinen wahren Sinn für das Wohl des Staates, des Volkes, der Kultur zeigen, denen Regieren und am Ruder Bleiben Wechselbegriffe sind. Sie kennen nicht einmal die erste Klugheitsregel: sich dem Gegner gegenüber nicht durch Unwahrheit ins Unrecht setzen. So wenig spielt in ihrem inneren Bewusstsein der Unterschied von wahr und unwahr eine Rolle. —

Mit dem Schwinden des Momentes der Anerkennung geht dem Geiste auch die eigentliche Scham verloren. So schämte sich Napoleon nicht, ihm an Tatkraft und Tapferkeit seelisch verwandte Männer schonungslos hinmorden zu lassen, sobald sie nur seinen zufälligen, egoistischen Plänen im Wege gestanden. (Am blossen Unschädlichmachen war ihm nicht genug.) Es bekümmerte ihn nicht, er dachte nicht daran, dass er mit solchem Vorgehen seinem eigenen Tun, seiner eigenen Person das Verdammungsurteil sprach. Denn in der Lage jener Männer würde er doch nur ebenso wie sie gehandelt haben. — Der Mangel an innerer Anerkennung macht den Mangel an Scham erklärlich. Scham ist eine Bestürzung des Geistes darüber, dass man demjenigen, dem man innerlich Anerkennung zu zollen nicht umhin kann, durch sein Handeln diese Anerkennung versagt habe. Aber wenn das Moment der Anerkennung verkümmert ist, wo soll da eine Bestürzung, eine Scham herkommen?

Natürlich ist die Begabung für Konstellationen wie weltkluger, politischer und Feldherrn-Blick u. dgl. keineswegs deshalb schon Fechtbodenintelligenz. Nur darf das Moment der Anerkennung auch diesen Objekten der Erkenntnis gegenüber nicht fehlen. Welch seltene Leuchtkraftintelligenz war doch z. B. Friedrich der Grosse!

Der Leuchtkraftintelligenz sind Erkennen und Anerkennen Eines und untrennbar. Der Wahrheit die Anerkennung versagen — das ist ihr demnach Hochverrat am eigenen Geiste, am eigenen Wesen wie am Wesen der Welt. Hieraus wird das Handeln ausserordentlicher Leuchtkraftintelligenzen wie Galilei, Giordano Bruno verständlich, die selbst Kerker und Scheiterhaufen für das Bekenntnis der Wahrheit erduldeten. — Die Fechtbodenintelligenz dagegen kann nicht begreifen, wie man so an der Wahrheit hängen kann, wenn man keinen Vorteil davon hat, keinen „Lohn“, und nicht einmal die Hoffnung auf einen solchen im Jenseits wie christliche Märtyrer. Was es für ein Vorteil, für ein Glück ist, der Leuchtkraftintelligenz gemäss zu leben, zu fühlen und zu denken, dass dies mehr innere Sicherheit verleiht als alle haltlosen Güter

dieser Welt äussere Sicherheit gewähren, einen Halt, gegen dessen Verlust der Verlust des Lebens nichts bedeutet — von all dem hat die Fechtbodenintelligenz keine Ahnung.

Das muss auch eine Leuchtkraftintelligenz gewesen sein, jener alte Cato, der sich darüber nicht genug wundern konnte, dass die *haruspices*, die Opferschauer und Wahrsager, nicht lachten, wenn sie einander begegneten. Dazu wäre jedoch ein grosser Kontrast zwischen innerer Anerkennung und der praktischen Verleugnung der Wahrheit, also stattlich viel Leuchtkraftintelligenz nötig gewesen. Mit einer solchen wird man aber kein *haruspex*.

Eine wunderbar reine, gigantische Leuchtkraftintelligenz spricht aus den Werken Beethoven's, eine wahre Huldigung vor allem in sich Dauernden und ewig Wertvollen — jenes Beethoven, der es nicht glauben wollte, als er es hörte, Napoleon habe sich zum Kaiser der Franzosen ausrufen lassen; entnahm er doch daraus, dass jener nicht aus Liebe zu Frankreich, zur Menschheit, zur Kultur, sondern nur sich zuliebe das Volk aus der Anarchie zur staatlichen Ordnung zurückgeführt. Das aber war ihm schmerzlich. Denn auch die Leuchtkraftintelligenz versteht nur sich selbst vollkommen und ihr gutes Gewissen, das sie hat durch ihre treue Übereinstimmung und innere Fühlung mit dem Wesen der Dinge. Bleibt es doch wahr: „Der bessere Mensch tritt in die Welt mit fröhlichem Vertrauen; er glaubt, was ihm die Seele schwellt, auch ausser sich zu schauen.“ So Schiller. Doch was ist der unseren Heutigen? Das traditionelle Beispiel für einen „Dichter“, einen „Idealisten“, ja für etwas Abgetanes, Veraltetes, Rückständiges; einige haben vor ihm fast einen Schrecken. Nein, es gibt keinen grösseren Gegensatz als den einer ausgeprägten Leuchtkraft- und Fechtbodenintelligenz. Beide hassen einander mehr als den Tod. — Es gibt aber auch nur diese beiden verschiedenen Grundtypen des menschlichen Geistes und kann keine anderen geben.

Die ausgesprochene Leuchtkraftintelligenz eines menschlichen Individuums ist grossenteils in der körperlichen Organisation desselben bedingt; zum Teil also angeboren, ein Ge-

schenk der Götter. Gar oft ist deshalb bei einem Menschen der Charakter seines Geistes besser als der seines Willens; oft freilich auch umgekehrt. Natürlich arbeitet das dem Leben vorhergehende Gleichseinwollen, wenn es gross ist, der Disposition zur Fechtbodenintelligenz gewaltig entgegen; selbstverständlich mit vielem Erfolg, weil der Intellekt von den Grundtätigkeiten des Ichs getrieben und geleitet wird. Andererseits mag wieder durch sehr heftiges Mehrseinwollen eine angeborene Leuchtkraftintelligenz ganz aus ihrer Bahn gelenkt werden.

Zu allertiefst ist freilich eine jede menschliche Intelligenz Leuchtkraftintelligenz; die Fechtbodenintelligenz eine ihr nebenbei, gleichsam künstlich angezüchtete Exzentrizität. Je geringer diese Anzüchtung ist, je grösseren Hindernissen ihre Entfaltung begegnet: desto grösser muss der Einfluss sein, welchen die Natur des menschlichen Geistes auf die Abnahme des Mehrseinwollens, also auf das Wachstum des Sittlichen wesentlich ausübt. (Vgl. § 44.) Eine richtige Erziehung der Menschheit wie des Einzelnen zur Leuchtkraftintelligenz muss darum auch als das wirksamste **Mittel** zur Erziehung zur Sittlichkeit erkannt werden.

Was wäre aus der Welt geworden, wenn nicht zugleich mit dem Wachstum des menschlichen Intellektes auch ein entsprechendes Wachstum jenes Moments der innern Anerkennung stattgefunden hätte? Nicht um einen Schritt wären wir über die gemeinste Tierheit hinausgekommen. Und was müsste aus der Welt werden, wenn das stets wachsende sinnlose Drängen und Hasten alle geistige Selbsteinkehr unterbinden und jenes Moment der innern Anerkennung bis auf ein letztes Minimum verdrängen sollte? Eine bei gänzlicher Roheit angelangte Unnatur, das schauerliche Monstrum einer Synthese von Kulturschutt und Barbarei, ein Ziel, vor dem selbst unsere heutigen noch nicht so weit vorgeschrittenen Wahrheitsverächter entsetzt sein müssten.

Anhang. Aphorismen zur Ethik Nietzsche's.

§ 51.

Die zur intensivsten Leidenschaftlichkeit entflammte Teilnahme am menschlichen Kulturwerdegang, die Sorge, was aus der von ärgster Kultur-Entartung bedrohten Menschheit künftig werden soll — das war Nietzsche's grösstes, ja einziges Leiden, ein Kummer, dessen nur ein mit höchster Leuchtkraftintelligenz Begabter oder ein nach ihr mit übermenschlicher Kraft Ringender fähig ist. Unter diesem Gesichtspunkte allein wird man ihn ganz verstehen: Diese seine Sorge war so ungeheuer, so erdrückend gross, dass ihm seine eigene anderweitige tiefe Teilnahme am Leiden der Welt dagegen kleinlich, ja unwürdig erschien. Und weil er überdies in dem Irrtum* befangen war, dass die Menschheit durch Mitleiden herabkomme und um ihre höchste kulturelle Bestimmung gebracht werde, verdammte er sogar alles Mitleiden und predigte Härte und Grausamkeit. Aber wohlgemerkt, nur diese seine unheilvolle Ansicht vom Mitleid als einer kulturzerstörenden Macht hat ihn dazu verleitet! Keineswegs war persönliche Hartherzigkeit dabei im Spiele. Wäre sein geistiger Blick nicht so einzig und ausschliesslich dem letzten Kultur-Endziel zugewandt gewesen, nie und nimmer wäre es ihm trotz alledem eingefallen, das Mitleid zu schmähen. Nietzsche's eigenes Bekenntnis ist der beste Beleg hierfür, wie teilnehmend sein Auge nur auf die Erreichung der höchsten

* Treffend macht F. Foerster in seinem höchst lesenswerten Büchlein „Technik und Ethik" (Leipzig, Verlag Arthur Felix, 1905) gegen die neueren Biologen geltend: „Gerade das Mitgefühl, die wachsende Macht der Liebe und Hilfe ist es gewesen, welche die vollkommenste Anpassung hervorbrachte, Erkenntnis, Beherrschung und Verwertung der Naturgaben und Naturgesetze möglich machte. Möglich, dass die Schwachen und Missratenen eine Belastung des Starken darstellen — aber diese Belastung ist nichts im Vergleich zu der Verstärkung der Menschenkraft durch die Gemeinschaft, die allein möglich ist durch alle jene Gefühle der Rücksicht und des Erbarmens, welche den Schwachen schützen. Die Fähigkeit, sich in den Menschen hineinzuversetzen, ist die Grundbedingung alles Zusammenarbeitens." (Ebenda Seite 22.)

Bestimmung des Menschen gerichtet war: „Auf Weniges, auf Langes, auf Fernes geht mein Sinn und meine Sehnsucht; was ginge mich euer kleines, vieles, kurzes Elend an! Ihr leidet mir noch nicht genug, ihr littet noch nicht am Menschen. Ihr leidet Alle nicht, woran ich litt.“ (Zarathustra, Vom höhern Menschen.) „Es gibt wenig so empfindliche Schmerzen, als einmal gesehen, erraten, mitgefühlt zu haben, wie ein ausserordentlicher Mensch aus seiner Bahn geriet und entartete; wer aber das seltene Auge für die Gesamtgefahr hat, dass „der Mensch“ selbst entarte — der leidet an einer Beängstigung, mit der sich keine andere vergleichen lässt.“ (Jenseits von G. u. B. 203.) Seine „Immoral“ ist so ihrem letzten Grundprinzip nach **höchste** Ethik; bleibt ihm doch trotz aller „Umwertung aller Werte“ als der höchste und einzige Wert der Wert selbst übrig. In dieser seiner grenzenlos entschiedenen Anerkennung höherer Werte überhaupt sowie der Bedeutung der menschlichen Höherentwicklung — darin besteht Nietzsche's **Grösse,** der unvergängliche Kern seiner von ewig denkwürdiger Begeisterung durchglühten Lehren, seiner oft in wundervolle Prosa-Lyrik gekleideten philosophischen *aperçus*.

* * *

Bei all dieser Stärke zeigt aber Nietzsche zugleich eine einzige grosse Schwäche: man findet, dass ihm bei seiner Sehnsucht nach Höherentwicklung des Menschengeschlechtes fast nur eine Steigerung äusserlicher, ja beinahe physiologischer Eigenschaften vorschwebt. Die Bestimmung und Vollendung des Menschen soll (nach Nietzsche) darin bestehn, dass derselbe energisch, stark und ungebeugt dastehe, den überwältigendsten Eindruck des Imponierenden mache. So geht Nietzsche grösstenteils in Äusserlichkeiten auf. Dem geistigen Innenleben des Menschen*, dessen engster

* So hat auch A. Grotenfelt (Geschichtliche Wertmasstäbe. Leipzig 1905) leider nur zu sehr recht „dass die geistig bedeutenden Männer Altgriechenlands und der Renaissence sich in höherem Masse als die heutigen direkt um die Pflege des inneren geistigen Lebens bemühten.“

Beziehung zur Idee der Wahrheit, worin der wesentlich auszeichnende Vorzug des Menschen vor dem Tiere besteht — dem schenkt Nietzsche kaum eine Beachtung. Das Höchste wozu er es bringt, ist die Forderung nach „Ehrfurcht vor sich selbst“. Nun ist aber zu wahrer Ehrfurcht vor sich auch eine innere Berechtigung zu ihr notwendig. Und diese wiederum ist nur möglich durch Übereinstimmung des eigenen Handelns mit dem objektiv Richtigsten, also durch Übereinstimmung mit der Idee der Wahrheit. — Ebenso übersieht Nietzsche bei seinem Ideal des „Übermenschentums“, dass auch schon das ewig Untermenschliche eines majestätischen Sich-Ausnehmens ganz gut fähig ist; man denke nur an die Tiere, deren Bildnis wir als Insignien der Herrschergewalt zu sehen gewohnt sind. Und einem solchen Ziele allein soll die ganze Menschheitsentwicklung zustreben? Das soll der grosse Preis für alle Kämpfe und Leiden ungezählter Generationen sein, den selbst dann in fernster Zukunft nur die wenigsten erreichen werden?! Nein, den wahren und höchsten Wert kann der Mensch nur in seinem Innern haben, in seiner Beziehung zur Idee der Wahrheit, in der Liebe und Ehrfurcht vor ihr, im Handeln, ja schon im blossen Suchen nach ihr, auch im tiefgefühlten Ahnen ihrer in der höchsten Form des Natur- und Kunstgenusses. Mit der Wahrheit aber weiss Nietzsche nichts Rechtes anzufangen. Woher nun diese grandiose Verachtung der Wahrheit und des inneren geistigen Lebens, woher denn diese frappierende, entsetzliche, ganz unfassbare Einseitigkeit?! Zum Teil liegt das schon in Nietzsche's folgenschwerer **Verwechslung** der ästhetischen Betrachtungsweise mit der wesenhaften, metaphysischen. Daher gilt ihm der Schein gar so oft mehr als das Sein. Bei ihm hat der Künstler den Philosophen häufig ganz erdrückt. Die Frage Nietzsche's: „Was ist vornehm“? hat gewiss ihr Recht. Sie ist aber doch nicht, wozu er sie erhebt, die Kardinalfrage der Welt! Sie hat ihren guten Sinn. Das Vornehme ist — so haben es alle grossen Geister gefühlt — das Symbol des in sich ewig Berechtigten, dauernd Wertvollen. Aber

es ist eben nur ein Symbol desselben und ein gar oft trügerisches.

* * *

Nietzsche sucht in der Welt Posto zu fassen, indem er freudig und mutvoll zu ihr spricht: „Ich will dich, denn dein Bild ist schön". Aber freilich, das Bild der Welt ist nicht alles. Schopenhauer hatte dagegen längst gesagt: „Ja ist denn die Welt ein Guckkasten? Zu sehn die Dinge ist freilich schön, zu sein ist aber etwas ganz anderes." Auch Schopenhauer's Standpunkt ist etwas einseitig, weil das Bild der Welt doch selbst ein Stück Welt ist; ja bei Menschen, die in hohem Masse des Kunst- und Naturgenusses fähig sind, sogar ein Stück Leben und ihr schönstes, glücklichstes. Doch ist Schopenhauer's Einseitigkeit lang nicht so gross wie die Nietzsche's. Jener vernachlässigt, was vielen ein Stück Welt und Stützpunkt in der Welt ist; dieser stellt einen Teil über das Ganze, ja macht ihn zum Ganzen. (Die gleiche Verwechslung der ästhetischen mit der wesentlichen Betrachtung.) Das Bild der Welt bei Nietzsche gleicht vielfach jenem Schatten (in einem Andersen'schen Märchen), der sich zum Herrn emporgeschwungen und seinen ursprünglichen Herrn zu seinem Schatten degradiert hat.

* * *

Bekannlich gilt Nietzsche die grosse Masse der Menschheit und ihr Leiden nur als ein Weg und Umweg der Natur zu ein paar grossen Exemplaren. Doch glaube man nicht, dass dieser Gedanke, die Hoffnung auf solche Herrlichkeit, sein lebhaftes Gerechtigkeitsgefühl beschwichtigt, sein sicherlich tiefes Mitleiden am Leiden der Welt wirklich gelindert hätte. An diesem Zwiespalt ging er vielleicht zugrunde: Einerseits konnte er in seinem **tiefsten** Innern ohne die Überzeugung von einer ewigen Gerechtigkeit das Leiden und die Ungerechtigkeiten des empirischen Weltlaufs doch nicht ertragen; andererseits konnte er sich zu einer gefestigten Erkenntnis einer ewigen Gerechtigkeit nicht emporringen. Daran hinderte ihn auch der Künstler in ihm, der mit hypertrophem Oberflächenblick an der Erscheinung der Welt zu stark hängen blieb: so konnte sein geistiges Auge nicht zu der (als „Hinterwelt" verspotteten) Welt des Transszendenten hingelangen.

* * *

Den Gegenpol zu Nietzsche's mit dem Gerechtigkeitsprinzip auf Kriegsfuss lebenden Lehren bilden die Worte Hamlet's: „Schmach und Scham, dass ich zur Welt sie einzurichten kam". Hier wird Anstoss genommen an einer Welt, die nicht gerecht ist d. h. der Wahrheit der Gleichheit aller Ichwesen so wenig gerecht wird. Hamlet meint: „Schmach und Scham, dass der Weltlauf diese Wahrheit so oft verleugnet, dass erst ich armes Menschenkind eingreifen muss, um die Lügen des Weltlaufs wenigstens zum geringsten Teile zu kompensieren"! — Wenn aber Nietzsche sagt, bei den „Tugendhaften" klinge ihm ihr „gerecht" stets so wie ein „gerächt": so ist daran das Wahre, dass durch Rache zum Teile oft auch das Bedürfnis nach vergeltender Gerechtigkeit befriedigt wird — bei Naturvölkern namentlich, bei denen der abstrakte Gedanke an eine ewige ausgleichende Gerechtigkeit weniger Zutritt hat als bei uns. Der Trieb nach Rache ist darum so mächtig, weil er Mehrseinwollen und Gleichseinwollen zugleich, also den ganzen innern Menschen in Aufruhr versetzt.

* * *

Wie bereits erwähnt, war und blieb Nietzsche durch und durch Leuchtkraftintelligenz. Aber sein leidenschaftlicher Gedanke an Höherzüchtung und Steigerung der Menschenrasse liess in seinen Geist wesentlich fremde Gesichtspunkte Eingang finden, dem Wahrheits- und Gerechtigkeitssinn abholde. Und dies geschah deshalb, weil Nietzsche in der Befolgung der Wahrheitsmoral ganz ehrlich eine immense Gefahr der Dekadenz, des Niederganges der Menschheit zu erblicken vermeinte. So kam es, dass ihn die Konsequenzen seines eigenen Geistesprinzips, der Eifer für

das Wahre und Gerechte, bis ins Innerste erzittern machten. Auf diese eigentümliche Weise gelangten in Nietzsche's höchst leuchtkraftartigen Geist Perspektiven der ausgesprochensten Fechtbodenintelligenz; Hass gegen die Wahrheit und Gerechtigkeit waren die Folge. Einen solch fürchterlichen Gegensatz einer grandiosen Leuchtkraftintelligenz, die ehrlich, aus tiefster Überzeugung, mit Gewalt die Perspektiven der Fechtbodenintelligenz aufsucht; die Leuchtkraftintelligenz **verbleibend,** zugleich sich selbst in die Bahnen der Fechtbodenintelligenz hereinzwängt — einen derartigen tötlichen Widerspruch hat vielleicht noch kein zweiter Menschengeist in sich tragen müssen. Hierin liegt wohl, psychologisch genommen, die Hauptursache der bei Nietzsche eingetretenen Katastrophe. Unmöglich könnte es auch überhaupt einen Menschen geben, dessen Geist ohne Schaden solch unerträglicher Zerrissenheit standhalten könnte. — Anders Nietzsche's Jugendwerke! Damals war sein Geist noch frei von dem mörderischen innern Feinde. Und deshalb fehlt diesen Werken auch noch jener *ésprit*-artige Glanz (wohl zu unterscheiden von N.'s echter, fast unerreichter Lyrik!), der sich bei den späteren trotz aller Ernstheit und Ehrlichkeit zu zeigen beginnt.

* * *

Durch das alles erklärt sich das höchst sonderbare, einzig dastehende Phänomen: Gewaltiger Erkenntnisdrang verbunden mit Geringschätzung der Wahrheit. Wir hören: „Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil. Darin klingt unsere neue Sprache vielleicht am fremdesten. Die Frage ist, wie weit es lebenfördernd, lebenerhaltend, arterhaltend, vielleicht artzüchtend ist." (Jenseits v. G. 4.) Nietzsche vergisst hier, dass selbst wenn (was nicht möglich ist) Irrtümer für das Leben vorwiegend fördernde Eigenschaften haben könnten, bei unserem Leben selbst nur der Irrtumscharakter bestätigt wäre. (Vgl. § 35.) Dasselbe gilt, wo Nietzsche behauptet, dass die Mitleidsmoral „abgeschmackt und falsch sei in einer Welt, deren Kern Wille zur

Macht ist." Dem muss entgegengehalten werden, dass dieser Wille zur Macht, das ungerechte, trotzig unvernünftige Mehrseinwollen, vom Standpunkte des wahren Seins-Alls selbst horribel falsch ist. (Das „Abgeschmackte" resp. Geschmackvolle bedeutet doch wohl nur vom Standpunkte ästhetischer Betrachtung gar so viel.)

* * *

Nietzsche fragt einmal: „Wenn das Sein selbst falsch wäre, was wäre dann die Wahrheit? Eine Lüge mehr?!" Nein, niemals. Nietzsche übersieht, was Wahrheit zunächst bedeutet: Übereinstimmung von Gegenstand und Vorstellung desselben. Folglich müsste in solchem Falle das Urteil der Falschheit der Welt wahr sein und könnte nicht im mindesten lügenhaft genannt werden.

Nur durch Leugnung der **Bestimmtheit** aller Kerne der Welt könnte man die Begriffe von wahr und falsch verwischen, „relativ" machen. Nun wissen wir aber: Diese Welt ist entweder selbst ihr eigener Kern oder sie hat einen fremden „Seinskern" zum Verleiher ihres Daseins. (Vgl. § 3.) Im ersteren Falle ist diese Welt selbst Seinskern, dieser also eminent bestimmtes Sein; im zweiten Falle aber ist der Seinskern der Welt ebensosehr etwas völlig Bestimmtes: Denn nur vermöge einer ganz bestimmten, spezifischen Wirksamkeit könnte er den Daseinsverleiher dieser Welt vorstellen.

Darum genügt auf die Frage Nietzsche's: „Ja was zwingt uns überhaupt zur Annahme, dass es einen wesenhaften Gegensatz von wahr und falsch gibt?" (Jenseits v. G. 34) die Erinnerung als Antwort: „Alles was da ist, ist durchgängig bestimmt; es ist, was es ist, und schlechthin nichts anderes". (Fichte.)

* * *

„Die Spottlust, die lachende Einrede, das Abbiegen, der fröhliche Seitensprung sind Anzeichen der Gesundheit. Alles Unbedingte gehört in die Pathologie." Mag sein, dass es

auch Anzeichen von Gesundheit sind; aber noch mehr sind sie Anzeichen der Fechtbodenintelligenz. Wer beim Gehen rüstig vorwärts schreitet und keine Seitensprünge macht, ist darum noch nicht pathologisch, braucht nicht an kranken Beinen zu leiden. Dagegen gehört die Fechtbodenintelligenz wirklich zum pathologischen Charakter dieser Welt.

* * *

Einer der treffendsten und bemerkenswertesten Sätze Nietzsche's ist dieser: „Um der Narrheit willen ist Weisheit allen Dingen eingemischt." (Zarathustra, der Sonnenaufgang.) Er ist unendlich mehr als eine bloss geistreiche Paradoxie! Alle Institutionen in der Welt, selbst auch die, welche nur der Knechtung, der Gewaltherrschaft dienen, sie alle mussten, sie mochten wollen oder nicht, der Wahrheit und Gerechtigkeit Konzessionen machen. Wer deshalb, weil die Gewalt, die Roheit vor der Vernunft oft kapituliert, ihr hierbei ethische Motive unterschieben wollte, der würde sich gar zu stark irren. Ebensowenig darf man natürlich glauben, dass der Staat, der doch heute immerhin viel Gerechtigkeit vertritt und verwirklicht, zu diesem Zwecke auch gegründet sei und bestehe. Er musste wenigstens ein Stück Gerechtigkeit und Weisheit in seine Gewaltherrschaft aufnehmen, um überhaupt nur möglich zu sein. — Mitunter werden gerade diejenigen der Gewalt dienenden Institutionen dieser Welt die dauerhaftesten sein, bei denen sich eine feine, geschickte, zu einer gleichsam Zement-artigen Verbindung erhärtete Mischung jener beiden Bestandteile (Lüge und Wahrheit) herausgebildet hat.

Und so ist es gleichfalls unzulässig, wie es Nietzsche selbst tut, den Begriff der moralischen „Schuld" d. i. der verletzten Gerechtigkeit aus dem Kaufvertrage abzuleiten. Nein, der wirtschaftliche Verkehr, auch der Kaufhandel, wie jede Institution, muss, um sich nur überhaupt halten zu können, der Idee der Gerechtigkeit wenigstens einigermassen angepasst sein. (Es gibt auch noch andere „Anpassungen" als die des Protoplasmas.) Darum geht logisch, dem Wesen nach, der Gerechtigkeits- und Schuldbegriff dem Kaufbegriff

vorher — mag auch vielleicht psychologisch der Menschengeist erst mit Hilfe des Kaufbegriffs sich über den Schuldbegriff klarer geworden sein.

* * *

Ganz besonders beherzigenswert scheint mir der Ausspruch: „Es gibt ein Recht, wonach wir einem Menschen das Leben nehmen, aber keines, wonach wir ihm das Sterben nehmen". (Menschliches, Allzumenschliches I. Bd. 81.) Das Recht aufs Sterben ist ein noch grösseres Menschenrecht wie das aufs Leben. Das erste Menschenrecht ist aber doch das aufs Nicht-in-die-Welt-Gesetztwerden erblich (namentlich psychisch, neurologisch) Belasteter. Auf dieses sollte jeder Staat auch sein erstes Augenmerk richten.

* * *

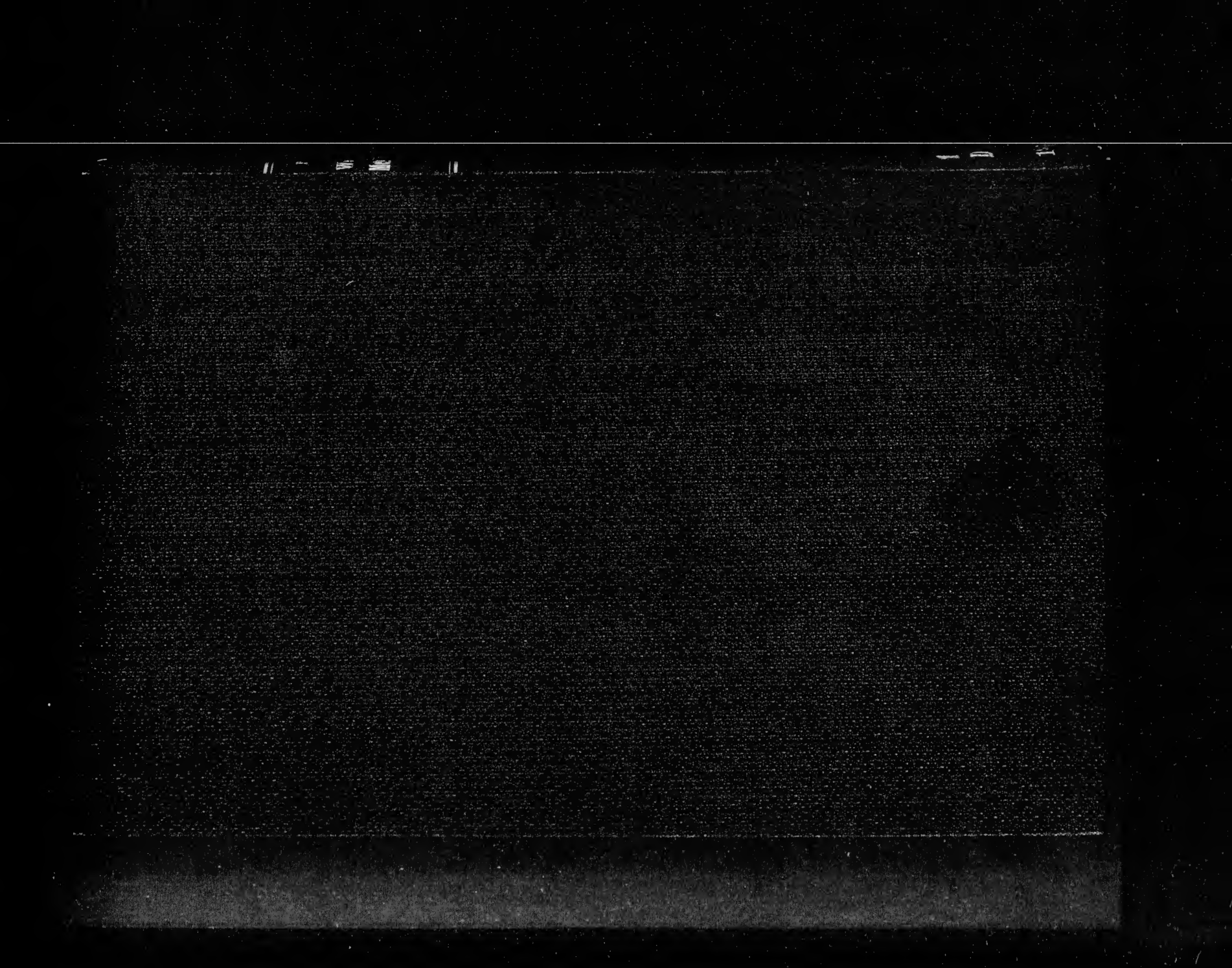
Nietzsche vermochte des in unserer Welt herrschenden Widerstreites zwischen dem Gerechtigkeits- und dem Wertprinzip nicht Herr zu werden. Dieser Widerstreit besteht darin, dass die beiden folgenden einander scheinbar widerstrebenden Wahrheiten zugleich und in gleichem Masse zu recht bestehn. Erstens: Das Mehrwertige, höher Organisierte und Differenzierte, das Edlere hat einen Anspruch auf Vorrechte, ja auf Vorherrschaft gegenüber dem Minderwertigen Gröberen, Gemeineren. Zweitens: Ein solches Anrecht besteht nicht. Denn es ist eben die Ungerechtigkeit des Weltlaufs, dass ein Mensch besser ausgerüstet und begabt erscheint als der andere; ja es ist die allerhöchste Ungerechtigkeit, dass das eine Ichwesen einer menschlichen, ein anderes gar nur einer tierischen Position teilhaft wird.

Die Auflösung dieser Antinomie besteht in der Erkenntnis, dass der wahrhaft höhere Mensch es nur dadurch sein kann, dass die Idee der Wahrheit und Gerechtigkeit in seinem leuchtkraftartigen Geiste eine grössere und kräftigere Entfaltung gefunden hat als beim niederen. Nur ob der volleren Verwirklichung dieser Idee in ihm, ob dieser seiner Eigenschaft als Bewahrers eines grösseren Juwels hat er Anspruch

auf Höhertaxierung und Mehrbeachtung. Es wäre nämlich höchst ungerecht, diese Tatsache nicht anzuerkennen und nicht ihrem Werte nach entsprechend einzuschätzen. — Der Begriff der Menschenwürde beruht eben darauf, dass sich der Mensch seiner ihm durch das Schicksal zuteilgewordenen grösseren Sonnennähe der Idee der Wahrheit würdig erweise.

* * *

Einer der tiefgedachtesten Sätze Nietzsche's ist dieser: „Wir sind von vornherein unlogische und daher ungerechte Wesen und können dies erkennen. Das ist eine der grössten und unauflöslichsten Disharmonien des Daseins". (Menschliches, Allzumenschliches I. 32.) Doch hat sich uns die Auflösung ergeben: Unsere Lebensurtätigkeit mit ihrem (überbewussten) ungerechten Mehrseinwollen ist etwas unlogisches, der Idee der Wahrheit feindliches. Unser menschlicher Intellekt dagegen bleibt im tiefsten Grunde stets Leuchtkraftintellekt, wesentlich etwas der Idee des Wahren Angepasstes; etwas zum Erfassen jeglicher, auch der innern Wahrheiten resp. Unwahrheiten des Seienden Fähiges. Daher kann der menschliche Geist der Enormitäten und Ungereimtheiten gewahr werden, die den menschlichen, von der Lebensurtätigkeit ausgehenden Handlungen trotz aller ihrer Zielbewusstheit innewohnen.

Ende.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010658815